Ph. sp. 170 k

[Corodi]

<366181451400017

S

Bayer. Staatsbibliothek

Ph L 089
1704

Philos. Metaph. Scr. varia. 886.

R

Versuch
über
Gott, die Welt,
und
die menschliche Seele.

Durch die gegenwärtigen philosophischen Streitigkeiten veranlaßt.

Bayerische Staatsbibliothek München

Berlin und Stettin,
bei Friedrich Nikolai 1788.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Diese kleine Schrift hat weder den Zweck denen denkenden Wahrheitsfreunden für die es Bedürfniß bleibt, von den der Menschheit wichtigsten Wahrheiten etwas zu wissen, (nicht bloß zu glauben,) meine Privatüberzeugung aufzudringen, noch auch den Zweck, die Meinung die so lauten Beifall, und so muthige Vertheidiger unter uns gefunden hat, „daß in Ansehung jener Wahrheiten die Menschheit sich mit einem bloßen Glauben begnügen muß, den das Interesse der Vernunft vorschreibt„ geradehin zu widerlegen, oder sie doch in ein verhaßtes Licht zu stellen. Von beiden Anmaßungen bin ich weit entfernt.

Nur Gelegenheit wollte ich ihnen geben, den philosophischen Dogmatismus (wie man ihn nennt,) in seiner Stärke, und Schwäche dargestellt mit unbefangenem Blick zu betrachten, ob sich vielleicht hiedurch, möchten die Lücken und Mängel der bisherigen Lehrgebäude, verbessern lassen, ohne daß wir in die Nothwendigkeit gesezt wären, uns in die Arme des Vernunftglaubens, der am Ende doch immer Fürwahrhalten aus Bedürfniß nicht aus Erkenntnißgründen ist, und bleibt, zu werfen. Ich würde vielleicht mehr Gehör und Aufnahme mir haben versprechen können, wenn ich statt dieses Versuchs die Ansprüche der Vernunft aufs Wissen zu retten, der so sehr das ab chreckende Ansehen pedantischer Schulweisheit hat, lieber zu zeigen gesucht hätte, daß man uns für die Wissenschaft, die man uns entreißen will, nichts bessers zu geben habe; daß der Vernunftglaube der die Stelle des Wissens vertreten soll, die Bedürfnisse der Menschheit im geringsten nicht befriedige, indem er nur für

eine Klasse edler Menschen wohlthätig ist, die aus Neigung tugendhaft sind, und deren Herz ihrem Verstand Gesetze vorschreibt; die also für wahr halten, was das Interesse der Tugend fordert. Allein ich würde damit bloß zweifelhaft gemacht haben, ob es überall etwas gebe, das man vernünftiges Wissen, oder vernünftigen Glauben nennen könnte, wenn ich nicht auch zeigte, daß es für die Menschen, welche nicht zu jener Klasse gehören, ein Dafürhalten aus sichern Erkenntnißgründen gebe. Ich wünschte, soviel in meinen Kräften stand, nicht niederzureißen, sondern aufzubauen.

Sollte es mir gelingen, einige Wahrheitsfreunde zu überzeugen, daß die Sache der wissenschaftlichen Erkenntniß jener Wahrheiten noch nicht aufgegeben werden darf, und daß es brauchbare Wege geben könne, ihre Lücken zu verbessern; so dürfte ich mir auch wohl die Hofnung machen, daß Männer von Scharfsinn, und nicht geringerer Liebe zur

Wahr-

Vorrede.

Wahrheit dadurch veranlaßt werden mögten, was mir nicht gelingen dürfte, mit glücklicherm Erfolge zu versuchen. Wenn aber auch diese Schrift im Dunklen bleiben und gar nichts wirken sollte, so werde ich mich über meine fehlgeschlagene Bemühung nützliche Erkenntniß zu verbreiten, leicht trösten können, wenn ein Anderer bei einem auf eben den Zweck hinstrebenten Versuche glücklicher ist.

Einlei-

Einleitung.

Es ist nichts schwerers für den menschlichen Geist, als sich selbst zu erforschen — Dies ist besonders sehr wahr, wenn es darum zu thun ist, den Zusammenhang zwischen Daseyn und **Empfindung**, **Wahrheit** und **Erkenntniß** zu ergründen. Wir sind gemeiniglich zufrieden, uns die Beziehung des Gegenstands zu dem anzuschauenden oder wahrzunehmenden Ding unter dem Bild des Spiegels, und darin sichtbaren Objekts zu denken, und glauben nun einzusehen, daß der Gegenstand der Erkenntniß auf die Seele einfließt, und so seine Wahrheit offenbart — Aber so wie nur ein Strahlenbüschel den Spiegel berührt, nicht ein Solidum, auch dieser Strahlenbüschel aus einem Spiegel kommen, oder bloß durch Gläser erzeugt seyn kann, eben so schwebt unsere Seele auch nicht über dem Wesen selbst, sondern sieht nur etwas, das nicht sie selbst ist. Wir würden uns nicht irren, wenn wir urtheilten, die

Lichtbilder seyen nicht die dargestellten Körperflächen, sondern Strahlenbüschel, oder vielmehr ihre Wirkungen. Eben so würden wir nicht irren, wenn wir urtheilten, daß die Empfindungen äußerer, und **innerer** Objekte, wie wir sie nennen, Ideen also freilich **etwas Wahres**, aber nicht die **Subjekte** sind, die wir uns damit verknüpft **denken.** Die Empfindung berechtiget uns nicht zum Urtheil, daß es ein Objekt außer uns giebt, das sie bewirkt — welches ihr mehr oder weniger ähnlich ist. Denn ist nicht eine Vision, ein Traum ein Zustand, worin wir ebenfalls Objekte wahrzunehmen glauben, die die Empfindungen bewirken? Aber die Vernunft kann allerdings das Urtheil der Sinne, wie es sonst heißt, bekräftigen, und diese Ungewißheit heben. Ich frage jezt noch nicht, ob sie es auch thut.

Ich frage mich, wenn ich über mich selbst philosophiren will, billig vor allen Dingen, ob und in wie fern ein Ding **das ist**, was ich mir darunter vorstelle —? Daß die Vorstellung etwas ist, das muß ich annehmen, und also auch wohl, daß das ist, was sie **möglich** macht, und **wovon** sie abhängt. Sich selbst stellt die Vorstellung doch wohl richtig dar? Ich denke also, ich darf trauen, daß das wahr ist, was aus der Natur der **Ideen**, so fern sie etwas sind, und so fern sie Ideen sind, hergeleitet wird.

Ich

Ich habe ein Mittel, mein Gefühl für die Wahrnehmung der Prädikate der Ideen als solcher zu schärfen. Dies ist Anstrengung der Aufmerksamkeit auf dieselben. Dadurch wird der innere Sinn gleichsam erhöht. Ich kann das deutlicher, und sicherer sehen, was sonst meinem Blick sich nur verworren zeigt. Dieß geschärfte Gefühl für die allgemeinen Merkmale der Dinge (an deren Seyn ich nicht zweifeln darf) entwickelt mir die Eigenschaften des Dings überhaupt und der Ideen insbesondere.

Wenn ich meiner Empfindung mißtrauen, und sie für irrig halten wollte, so verlöhr' ich alle Data, mich von etwas zu vergewissern. Was ich in mir selbst wahrnehme, ist, und zwar das, was ich gewahrnehme. —

Aber es hat das Ansehen, daß mir das nur wenig Aufschluß über alles geben kann, was ich gern wissen möchte. Ich weiß, daß ich Farben, Töne, Ausdehnung, Schwere, Bewegung, u. s. w. gewahrnehme, daß ich denke, begehre, wähle, verwerfe. Allein daß alles das mehr ist als Vorstellung, oder daß es mit etwas zusammenhängt, das mehr ist, wie bürgt mir mein Gefühl dafür? Und noch mehr, wie erfahr' ich, ob es eine Welt giebt, und wenn es eine giebt, was sie ist?

Es scheint in der That, als ob, so wie ich über die Wahrheit dessen, was ich empfinde, nach-

denke — sich alles in Schatten und Dunst auflöse, was mir Wesen schien. Ich finde, daß keiner der Gegenstände meiner Wahrnehmung alle Erfordernisse zum Daseyn in sich hat, und daß alles zusammen nichts ist, als ein Geweb von Wirkungen, und Modifikationen, wozu die Ursachen, und Substanzen fehlen. von Kräften, wozu die Subjekte fehlen, in denen sie als in ihrer Grundlage vorhanden seyn könnten.

Daß die Körper uns nichts als Verhältnisse zeigen, haben schon viele gesagt. Wenn sie uns aber auch mehr als Verhältnisse, wenn sie uns einige materielle Realitäten, einige einfache Grundbestimmungen als den Stof der Empfindung geben (und wie sollen sonst Verhältnisse sich offenbaren?) so ist doch das nicht genug. Diesen Realitäten fehlt das selbstständige Seyn.

Einige wollen zwar, daß in der Seele etwas mehr als Wirkung und Modifikation sich offenbare.

Wir sollen eine Kraft, ein Subjekt unmittelbar wahrnehmen, uns einer Substanz unmittelbar bewußt seyn. Aber ich kann nichts entdecken als Wirkungen und Vorstellungen ihrer Resultate. Ich sehe keine Grundlage derselben, keine eigentlichen Materiebestimmungen des Substanziellen. Phantasmen sind nur Nachahmungen der Empfindungen. Vergnügen und Schmerz sind

Arten

Arten ihrer Verhältnisse zur Ideenkraft. Denken ist Thätigkeit in Beziehung auf Ideen und **Aufmerken, Reflektiren, Abstrahiren** sind nur Entwickelungen der Form der Empfindungen.

Wollen ist Thätigkeit in Beziehung auf die Verhältnisse der Vorstellungen zur Ideenkraft. Und **Ideenkraft** selbst ist eigentlich nur das **Etwas**, das Regel der Entstehung des Beysammenseyns und der Folge der Ideen ist. Seine Bestimmungen offenbaren sich nur nach Verhältniß des Grads der Wirksamkeit in den Ideen. Also kann ich zweifeln, ob es nicht blos ein abstrakter Begrif ist: doch es sey Anschauung, so ist doch das Subjekt, worin diese Kraft ist, kein Gegenstand meines Bewußtseyns. Und daß eine **Kraft** in einem Subjekt als ihrer Grundlage seyn muß, kann ich nicht zweifeln. Ich empfinde, daß ein unbestimmtes, allgemeines Ding als solches nicht existiren kann. Dies ist eines der nothwendigen Urtheile, die ich mir in Ansehung der allgemeinen Beschaffenheiten des Dings abgezogen habe.

Und dieß Urtheil ist gerade, was mich hindert, dafür zu halten, daß alles, was im Kreise meines Denkens liegt, und worauf ich im Denken komme, nur **Form** oder **Regel der Erkenntniß** sey. Wie? ist denn Form und Regel der Erkenntniß ein wahres vollkommnes Ding? existirt sie wohl als solche? ist sie nicht bloß Bedingung

von Modifikationen, und noch dazu unbestimmte Bedingung? Nein! es muß etwas geben, das Grundlage aller jener Wirkung, Materie und Stoff zu jenen Formen ist.

Aber können die Urtheile, welche aus Aufmerken auf die allgemeinen Bestimmungen des Dings sich formiren, nicht etwa täuschen? Wenn sie schlechte einseitige, rasche oder mit Einmengung sinnlicher Täuschung angestellte Beachtung des Allgemeinen in den Empfindungen zum Grund haben, allerdings. Aber man kann auch falsch sehen, und z. B. einige Pfenninge, die vor Augen liegen, nicht recht zählen, und doch zweifelt Niemand, daß man auch recht sehen, und recht zählen kann.

Auf der richtigen Beachtung der Bestimmungen des Dings beruht freylich die Wahrheit der Ontologie, und der darauf zu erbauenden transscendentalen Seelen- und Weltlehre. Es ist sehr schwer diese Bestimmungen der Dinge **rein, vollständig** und **richtig** zu **abstrahiren**. Aber wenn wir schon bisher alle zu stumpfsinnig gewesen wären, es thun zu können, so folgt daraus nicht, daß es nie **jemand** werde können. Gesetzt wir haben noch keine Metaphysik, die gegen alle Einwendungen der Zweifler sicher steht, werden wir sie darum nie haben? Ich denke, einige Wahrheiten sind doch schon vor gegründetem Widerspruch sicher — Ich einmal kann in folgenden nicht zweifeln.

1) Es ist stets etwas gewesen, und wird stets etwas seyn — Das All ist nicht aus Nichts, und geht nicht in Nichts zurück.

2) Es ist wenigstens eine wahre Substanz.

3) Es giebt kein Leeres, kein Nichts ausser dem All. Alle zugleich mögliche und stufenweise mögliche Realität und Vollkommenheit ist vorhanden.

4) Die Vollkommenheit der Form ist in der Realität des Alls mit begriffen. Blinde Nothwendigkeit und Zufall sind Undinge.

Ich will jetzt nicht mehrere Wahrheiten nennen, an denen ich nicht zweifle, ob ich ihrer schon hier nicht erwähne. Der Dogmatismus ist ja in unsern Tagen mit einem mal so verhaßt geworden. Um glücklich und ruhig zu leben, soll man nichts mehr für gewiß ansehen, als daß man nichts weiß. Ich kann wohl einsehen, daß mancher sich wohl dabey befinden mag, daß es nun nichts mehr zu demonstriren, und also auch keine Demonstrationen mehr zu fassen giebt. Aber wer gern Wahrheit haben mag, woran er sich halten kann, befindet sich nicht so wohl dabei. Daß grosse Männer aus innerer Ueberzeugung den Dogmatismus verwerfen, und das, was sie für Wahrheit halten, so rauh und paradox es

klingt, frei bekennen, ist lobenswürdig. Aber solche, die die Gründe zu verstehen nicht im Stande sind, auf welche sie ihre Behauptungen stützen, erwecken dadurch keine sehr günstige Meinung für sich daß sie so frohlocken, daß der Dogmatismus gestürzt ist. Gesezt, er sey gestürzt, wer wisse nicht zu demonstriren, daß wir unsterblich sind, daß es eine Vorsehung giebt, quid habet illa res laetabile aut glorioſum!

Vorerinnerung.

Die transscendentale Philosophie soll die einfachsten Begriffe, derer der Mensch fähig ist, die Elemente aller Ideen angeben, und zeigen, wie aus ihnen alle Erkenntniß entstehe, sie soll ferner aus eben diesen Begriffen neue Wahrheiten, zu derer Erkenntniß wir auf dem Wege der Erfahrung nicht gelangen können, entwickeln. Es ist klar, daß dieses nicht geschehen kann, wenn nicht vorher die Wahrheiten so durch das Selbstgefühl uns bekannt werden, gegeben worden, weil die allgemeinen Begriffe nur durch Abstraktion von Individuen gebildet werden. Also kann ich gar nicht über Ursach, Zusammenhang, Kraft, Wirkung, Substanz, Geist, Welt räsonniren, eh ich die Wahrheiten der Anschauung oder des Gefühls zum Grund gelegt habe. Wenn man also a priori nach synthetischer Methode ohne Hinsicht auf die Erscheinungen der Seelen, und Körperwelt ein System von Geistern, Welt und Gott

zusammensetzen will, so kann man unmöglich fortkommen. Man muß im Begriff des so geheissenen Dings, des Einfachen, Zusammengesetzten, der Substanz, noch mehr des Nothwendigen und des Unendlichen gar vieles erschleichen, und sich mit willkührlichen Bestimmungen helfen, ja auch oft wider Willen auf Erfahrungen und Wahrnehmungen sich beziehen, welches man doch vermeiden wollte. — Denn die transscendentale Philosophie wird nur auf dem Weg der Analysis gefunden, ob es gleich natürlich ist, sie jedoch mit Beziehung auf die Erscheinungen oder Wahrnehmungen so vorzutragen, daß man vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortschreitet, und das Gebäude der transscendentalen Erkenntniß aus den einfachen Grundstoffen, die man durch Reflexion und Abstraktion entwickelt hat, zusammenfügt. Erst muß durch den analytischen Weg ausfündig gemacht werden, ob sich die einfachen Begriffe und Grundwahrheiten nicht reiner, genauer und schärfer absondern lassen, oder ob sie nicht deutlicherer Darstellung fähig seyn, als die gemeine Menschenvernunft zu thun vermag. Nachher sehe man, ob sich nicht neue Wahrheiten in der Zusammenfügung des Systems von der Seele, der Welt und Gott aus diesen einfachen Begriffen enthüllen. Wer wird wohl, ohne die Specialphysik zum Grund gelegt zu haben, die Anfangsgründe der Generalphysik erfinden? Die richtig vorgetragene Lehre von den Gesetzen der Bewe-

Bewegung sezt Kenntniß aller Erfahrungen und Versuche, die die Stoßkräfte, Trägheit, Anziehkraft u. s. w. betreffen, voraus. Wie kann es dem Metaphysiker glücken, wenn er ohne die Erscheinungen der Psychologie zu Rathe zu ziehen, bestimmen will, was **Kraft**, **Substanz**, ja auch was **Wesen** oder **Ding** im engern Verstand ist? Wie kann er ohne nähere Kenntniß der Natur des Denkens bestimmen wollen, ob die Denkkraft nach menschlicher Vorstellungsart **unendlich** und **unveränderlich** in irgend einem **Wesen** seyn kann? Ists nicht offenbar, daß er ein desto besserer Metaphysiker seyn würde, je ausgearbeiteter und tiefer seine Kenntniß der Experimentalseelenlehre wäre, und je glücklicher er sie zu benutzen wüßte? so wie in der Kosmologie die Lehren der Generalphysik und Psychologie ebenfalls gute Dienste thun, und ohne sie alle Bestimmungen vom Einfluß der Weltsubstanzen und Entstehung der Ausdehnung höchst willkührlich sind.

Ich habe in dieser Ueberzeugung einen Versuch angestellt, einige Lehren der Metaphysik, welche die menschliche Seele, die Welt und Gott betreffen, nach folgender Methode zu beleuchten. Erstlich lege ich einen Grundriß des Gebäuds der Vernunfterkenntniß von diesen Gegenständen vor, und versuche seine Entstehung zu zeigen. Nachdem ich so die Materialien vorgelegt, und auf die wenig vollkommnen **Prinzipe** der Erkenntniß der

gemei

gemeinen Vernunft aufmerksam gemacht habe, bemühe ich mich ein nach vollkommnern und bestimmtern Prinzipen des **reinen Verstands**, welche aus mehr entwickelten allgemeinen Notionen beruhen, zusammengesetztes Gebäude der transscendentalen Erkenntniß aufzustellen. Ich glaube, daß sich aus diesem Versuch ergeben muß, daß man die streitenden Hypothesen der Metaphysiker nicht alle für gleich wahrscheinlich, oder gleich ungewiß erklären kann, daß die reinere und vollständigere Abstraktion der einfachen Begriffe in der Metaphysik Vorzüge vor der unreinern und mangelhaftern, deren der gewöhnliche Vernunftmensch fähig ist, habe, und daß uns endlich die Metaphysik auf eine intelligible Welt hinweist, von welcher die Vernunft nur eine dunkle Ahndung hat, von der uns die Metaphysik aber doch mehr sagt, als daß ein blinder Glaube an ihre Existenz für uns Bedürfniß sey, wenn auch noch so viel Aufgaben wenigstens von mir nach meinen gemeinen Fähigkeiten allerdings unaufgelöst bleiben müssen.

Erste

Erste Abtheilung.

Von den Gründen der gemeinen Vernunfterkenntniß von der Seele, der Welt und Gott.

Erstes Kapitel.

Von Erkenntniß und Daseyn.

§. 1.

Die gemeine Vernunft setzt zwischen Erkennen und Seyn eine Beziehung, oder nimmt das Seyn für Gegenstand des Erkennens. Ob sie sich wohl selbst die Beschaffenheit dieser Beziehung niemals entwickelt, noch sich wegen des Urtheils, „daß „etwas ist, weil etwas erkannt wird„ Rechenschaft giebt. Indeß nimmt sie auch Erkenntniß, und das Wirken und Leiden (eine gewisse Art desselben) für einerlei, woraus sie herleitet, daß einiges sey, weil einiges denke. Aber die Verknüpfung

des

des Erkennenden mit dem Objekt auſſer ihm erklärt ſie nicht.

§. 2.

Die Vernunft vermehrt die Sinne der Kenntnisse, theils durch Beſchauen zur Gewahrnehmungsbringen des Einzelnen, theils durch Vergleichung der Mannigfaltigen. Sie enthüllt ſo Theile in dem verwirrt ſich darſtellenden Ganzen, die für ſie vorher nicht da waren. Einige Metaphyſiker nennen das Entwickelung verborgner Modifikationen in dem Erkennenden, andere in dem Objekt der Erkenntniß. Jene ſtellen ſich vor, daß die Seele etwas in die Darſtellung des Objekts trägt, dieſe, daß ſie es daraus herholt. Die gemeine Vernunft nimmt von dieſer nicht unwichtigen Streitfrage keine Notiz.

§. 3.

Die Vernunft erweitert ferner die Erkenntniß durch Vergleichung des Mannigfaltigen. Aus ſolcher Zuſammenſtellung erhält ſie einen Zuwachs, weil ſich auf dieſe Art enthüllt, was ſonſt verborgen geblieben wäre. Sie ſtrebt immer raſtlos weiter, und ſezt ihren Fortſchritten in der Fülle oder Summe des Etwas, oder des Reellen *) etwas zu erkennen, keine

*) Die ſubjektiviſche Wahrheit der gränzenloſen Summe der Realität räumt der ſcharfſinnige Philoſoph

keine Gränzen. Sie endet nie in einem Leeren oder Nichts, sondern enthüllt Realität ins Unendliche fort.

§. 4.

Die Vernunft theilt oder zersetzt das Erkennbare in Vieles oder mehr Realitäten, oder wenn man diese Ereigniß lieber als ein Leiden als vielmehr als einen Akt beschreiben will, sie vernimmt vieles, oder mehrers im Erkennbaren oder Reellen. Dasjenige, was sich für sich allein darstellen läßt, heißt ein Ding oder eine Realität in der engeren Bedeutung. Das aber, was zwar darin herausgehoben, und gleichsam einzeln hingestellt werden kann, ist Bestimmung des Dings. Solcher Bestimmungen sind mancherlei, einige können nur in der Zusammenstellung vieler Dinge, andere in der Darstellung des Einzeln erkannt werden, aber von diesen einige nur undeutlich. Jene sind äussere Bestimmungen oder Verhältnisse, diese innere Bestimmungen Diese Bestimmungen sind auch wohl zu sehr vervielfältiget worden. Die Verhältnisse sind Identität, Alietät, Uebereinstimmung und Verschiedenheit, daher Beisammenseyn und Succeßion, Ursache, verursachtes Theil, Ganzes, numerische, kollektive Einheit, Vielheit.

losoph Kant selbst ein. Dem Umfang des Erkennbaren sind nirgends Gränzen gesteckt.

heit. Die innern Bestimmungen sind theils allgemein als Verknüpfung unter den Bestimmungen, oder vereinende Einheit, Beschaffenheit, oder Qualität, Größe, oder Quantität, aber diese ist im einzeln nicht deutlich erkennbar, theils sind sie disjunktiv, als Nothwendigkeit, oder Zufälligkeit der Verknüpfung der Bestimmungen, Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit, Einfachheit, Zusammensetzung, theils Ganzes der innern Bestimmungen, substanzielles und accidentales Daseyn, Endlichkeit, Unendlichkeit, welche auf die Quantität Beziehung hat. Sonst kann auch eine äussere Bestimmung mit Rücksicht auf die Vielheit der innern Prädikate des Dings zugleich eine innere seyn.

§. 5.

Die Existenz in Ort und Zeit rechnet der scharfsinnige berühmte Kant vorzüglich zur Erkenntnißform, oder Art, wie das Ding für uns Menschen (etwa für andere Wesen nicht?) darstellbar ist. Diese Bestimmungen sind in der Anschauung nicht eher gegeben, als die Objekte, und werden gleich andern von ihnen abstrahirt. Der Ort ist bei verschiedenen Realitäten nicht einerlei, sondern wird durch die Qualität des Dings bestimmt. Die örtliche Existenz ist bei Objekten des Gefühls eine andere, als bei denen des Gehörs und Geruchs. Mir scheint die Existenz im Ort eine Bestimmung,

die

die zur Quantität gehört. Die Zeit hat auf dies allgemeine Prädikat Daseyn ganz eigentlich Beziehung, und scheint mir die zweite Bestimmung der Quantität heissen zu können.

§. 6.

Das Allgemeine in den Dingen, welches nothwendige Bedingung ihrer Erkenntniß ist, könnte man füglich ihre Form nennen, weil die angezeigten Bestimmungen die Form alles Erkennens bezeichnen. Sie mögen auch formelle Bestimmungen, oder formelle Realitäten in weiterer Bedeutung heissen. Das Besondere oder das Eigenthümliche der Beschaffenheit oder Qualität des Dings ist seine Materie. Ohne dieses ist nur das ὅτι und διότι des Daseyns, nicht das οἷον gegeben. Wir haben nicht das, wovon etwas prädicirt werden kann. Wir spielen nur mit dem Daß und dem wie? der Existenz, und erkennen, was existirt, gar nicht.

§. 7.

Schein heißt Vorstellung ohne ein anderes Objekt ausser der Vorstellung selbst. So sind z. B. die Farben und Töne Schein. Daß aber durch Schein nicht Nichts, sondern Etwas zu verstehen ist, zeigt sich aus dieser Erklärung. Täuschung heißt, wenn die Vorstellung, welche nach unserm

Urtheil sich zu einer andern deutlichern und weitläuftigern entwickeln kann, und soll, diese Erwartung nicht erfüllt. Irrthum ist der Wahrheit entgegengesetzt, ein Worr, das einen allbekannten und geläufigen Sinn hat. Erscheinung wird auch für Schein genommen. Ich werde es nie so nehmen, sondern allemal etwas verstehen, das sich nur zeigt, oder darstellt.

§. 8.

Die Erkenntniß kommt durch die Vorstellung. Vorstellung ist der Name jeder Veränderung des Etwas, oder des Subjekts, durch welches Erkenntniß kömmt, mit andern Worten, jeder Wirkung der Kraft zu erkennen. Vorstellung begreift also offenbar als das allgemeine Subjekt oder das Subjekt der höhern Gattung, Ideen und Ideenbilder, Begriffe, sinnliche Perceptionen, und Gedanken unter sich. Und empfinden oder percipiren und appercipiren, begreifen, phantasiren, denken, sind alles Modifikationen des Vorstellens.

§. 9.

Vorstellung ist selbst eine Art der Wirkung, und geschieht in einem Objekt. Daher werden die Bestimmungen des Dings als eines solchen auch von der Vorstellung und Vorstellungskraft prädicirt. Und Vorstellung ist selbst als Art der höchsten Gattung aller Subjekte dem Ding untergeordnet. Das

her

her ist die Vorstellung selbst Gegenstand der Erkenntniß. Die Vorstellungskraft ist ein Auge, das sich selbst anschaut. Aber es streitet mit der Natur des Dings gar nicht, daß es auch etwas gebe, das weder sich selbst erkennt, noch von etwas anderm erkannt werden kann.

§. 10.

So wie das Ding, welches im Ort a ist, nicht das Ding im Ort b ist, so ist auch das Ding, welches im Jezt ist, nicht das Ding im Damals, und im Dann. Das heißt, das Gegenwärtige ist nicht das Vergangene, noch das Künftige. Aber wie kann ein gegenwärtiger Akt des Vorstellens einerlei seyn mit dem nicht gegenwärtigen Objekt? (z. E. dem Vergangenen oder künftigen sinnlichen Schein?) da doch ausser dieser Vorstellung selbst kein anderes Objekt der Erkenntniß ist? Freilich ist das unmöglich. Allein das, was ausserhalb der Gegenwart ist, wird als mit der Gegenwart nothwendig verknüpft erkannt, also nicht an sich, da es nicht wirkt, nicht im Akt der Vorstellung enthalten ist. Die Vorstellung des Damals und des Dann ist ein Jezt, verbunden mit Damals und Dann. Nach dem Sprachgebrauch ist das Ding im Jezt, welches mit dem Ding im Damals und Dann in allen innern Bestimmungen übereinstimmt, wenigstens nach unserm Bewußtseyn mit

ihm eben dasselbe oder identisch. Aber in der Wesenlehre kann das nicht gelten. *)

§. 11.

Also kann die Erkenntniß des gegenwärtigen Objekts allein unmittelbar seyn. Daß die Erkenntniß der Vergangenheit und Zukunft unmittelbar sey, streitet mit ihrer Natur. Was nicht Jezt ist, ist nicht im Jezt begriffen. Was nicht im Jezt begriffen ist, ist weder Akt noch Leiden des Jezt, noch irgend eine Beziehung des Jezt mit sich selbst. Aber mittelbar als verknüpft mit Jezt, kann das Vergangene und Künftige erkannt werden.

§. 12.

Wenn dem A als solchem eine Verbindung mit X zukömmt, so wird diese Verbindung zugleich mit A erkannt, weil sie zu den Bestimmungen des A gehört, also wird sie aus der Entwickelung der Vorstellung des A erkannt. Wir nennen aber diese Erkenntniß sonst die Erkenntniß a priori. Da nun die Vergangenheit und Zukunft nur durch Verbindung mit der Gegenwart erkannt wird, so wird sie a priori erkannt, wenn wir eigentlich reden wollen.

§. 13.

Da das, was ausserhalb des Jezt ist, nicht eben das mit dem gegenwärtigen Ding ist, und das, was

*) Wie in der Folge gezeigt werden soll.

was ausserhalb des hier, oder nicht im Ort des Dings A ist, nicht das Ding A ist, so ist von diesem leztern sowohl als jenem keine Erkenntniß a posteriori möglich. Ein Ding kann also unmittelbar und zunächst das nicht erkennen, was ausser ihm ist, sondern nur so fern es mit ihm selbst verknüpft ist. Hier verstehe ich durch ausser dem Ding das Ding, das nicht mit ihm die individuellen Bestimmungen seiner Quantität gemein hat. Daß zwei Dinge nicht zusammen eine Quantität, (also die Bestimmung derselben den Ort) haben können, ergiebt sich daraus, daß es zwei sind. — Ich meine also hier nicht Koexistenz im Ort. Diese ist sowohl möglich, als die Koexistenz in der Zeit.

§. 14.

Nach einem ganz richtigen Sprachgebrauch ist also auch die Erkenntniß der Seelen der uns ähnlichen Geschöpfe ausser uns eine Erkenntniß a priori. Wer die Zuverläßigkeit der Erkenntniß des Wirklichen a priori leugnet, der leugnet nach dieser Erklärung die Wahrheit der ganzen Geisterwelt, wie auch seine eigne Substanzialität und relative Permanenz, und aller Vergangenheit und Zukunft, und läßt nichts stehen als die Wirklichkeit seiner jetzigen Empfindungen.

§. 15.

Wenn mit dem Jezt des Dings a, das Damals in b, und das Jezt in c zugleich vorhanden sind,

so ist die Beziehung in a etwas Gegenwärtiges. Also ist b und c, so fern sie in Beziehung mit a stehen, im Jezt. Also kann die gegenwärtige Vorstellung a, die mit den sich folgenden b c zugleich da ist, beyden gegenwärtig seyn, obgleich b vergangen ist. Denn ihr Moment umfaßt beide Momente. Nicht alle Momente sind gleich groß, so wie nicht der Umfang jedes Dings gleich weit ist. Daher kann eine Handlung, Bewegung und Veränderung als solche in der Gegenwart seyn, und unmittelbar erkannt werden, welches sonst unmöglich wäre. (§. 11.)

§. 16.

Wenn keine Veränderung unmittelbar erkennbar wäre, so könnten wir keine Bewegung empfinden, und würden alle Bewegung bloß mittelbar (durch Folgerung) erkennen. Jenes ist gegen die Erfahrung. Dieses ist unbegreiflich, weil im Sinnenschein keine wahre Nothwendigkeit ist, und aus nichts erkennbar ist, daß der Körper A im vorigen Moment müsse in b gewesen seyn. „Aber, sagt „man, das Phantasma a zeigt an, daß die Sensa„tion A da war.„ Woraus wird denn erkannt, daß das Phantasma a mit der Sensation A (nach dem gemeinen Sprachgebrauch) eben dieselbe Vorstellung sey? Wie kamen wir zur Erkenntniß des Uebergangs der Sensation in das Phantasma?

§. 17.

§. 17.

Was empfunden wird, wird unmittelbar erkannt. Was für sich und an sich dargestellt wird, wird angeschaut; was mittelbar erkannt wird als vergangen, ist Objekt der Erinnerung, was mittelbar erkannt wird als künftig, ist Objekt der Vorhersehung. Was überhaupt mittelbar erkannt wird, heißt als solches Etwas, das geschlossen oder gefolgert wird, manchmal auch nur Etwas, das geurtheilt wird. Aber es wäre besser, die erste Redensart zu gebrauchen.

Zweites Kapitel.

Von der Empfindung, und analogischen Schlußart.

§. 1.

Die äusserlichen Empfindungen, (Vorstellungen der äussern Sinnen, Sensationen,) sind die ersten und ältesten Vorstellungen, wie einige wollen, wie alle bekennen, die ersten, derer Daseyn gewiß ist. Daß sie so alt, als andere, die vielleicht von Anfang an mit ihnen da seyn möchten, seyen, kann Niemand mit Grund läugnen. Diese Empfindungen kann man Sinnenbilder nennen, mit Rücksicht auf das Objekt der Sinnenerkenntniß, hergegen Perceptionen mit Beziehung auf die Erkenntniß selbst. Empfindungen

gen ohne Erkenntniß wären Vorstellungen ohne Akt oder Leiden des Vorstellens. Aber Empfindungen ohne Bewußtseyn sind Empfindungen ohne klare Erkenntniß, bloße Perceptionen. Empfindungen, derer wir uns bewußt sind, sind Apperceptionen.

§. 2.

In der Empfindung ist eine Kraftäusserung enthalten, etwas das vorstellt. Als solche sezt sie auch das Vermögen, „Kraft zu äussern.„ Also kann, ohne daß Kraft gesezt wird (auch Kraft in weiterer Bedeutung) keine Vorstellung geschehen. Wenn nun die Bestimmung Kraft deutlich erkannt wird, so ist Bewußtseyn von dem Vorstellenden und Vorstellenkönnenden vorhanden. Man hat dieses Bewußtseyn sonst innere Empfindung genannt. Es ist nur eine Modificirung des Akts der Sensation, eine Heraushebung oder Entwickelung einer seiner Bestimmungen. Nie kann die dunkle Erkenntniß dieser Kraft fehlen, wenn auch die klare fehlen kann, welches ich doch nicht erweislich finde.

§. 3.

Wenn das Vorgestellte oder Ideenbild allein Gegenstand klarer Erkenntniß wäre, so wäre die äussere Empfindung nach dem gemeinen Sprachgebrauch allein vorhanden. Ob der Embryo, oder das unvollkommne Thier sich in diesem Fall befindet, kann

ich

ich nicht untersuchen. Wenn wir annehmen, daß der Mensch im tiefen Schlaf, Ohnmachten u. s. w. sich in solchem Zustand befinde, daß er Sinnenbilder oder Bilder der Phantasie ohne alles Bewußtseyn, d. i. ohne klare Erkenntniß hat, so können wir wenigstens uns nicht auf die Erfahrung berufen. Denn es ist erweislich, daß Nachtschwätzer, Nachtwandler, Verrückte nach klaren und wohl gar deutlichen Ideen gehandelt haben, und doch von diesem Zustand keine Erinnerung behielten.

§. 4.

Das Sinnbild als solches ist der Sinnenschein, und bei Menschen fünffach. Im demselben ist etwas, das man Qualität oder Beschaffenheit der Vorstellung mit Recht nennen kann. Die Farbe, der Schall, der Geschmack sind nicht Größe, nicht Raum, nicht irgend ein Verhältniß, sondern etwas von ihnen verschiedenes. Aber die Ausdehnung ist nur Bestimmung des Leuchtenden, Schmeckbaren; der Widerstand ist nur Kraft das örtliche Verhältniß in dem Ausgedehnten zu bestimmen. Raum selbst ist nur der Ort des sinnlichen Scheins nach seiner Natur modificirt. Es giebt auch einen Sinnenschein in den Sinnbildern des Gefühls, den man nicht in Bewegung oder in Raum auflösen kann. Keinen Raum können wir nicht fühlen, noch bloße Bewegung.

§ 5.

§. 5.

Die Qualität des sinnlichen Scheins ist die Materie der Sinnenvorstellungen. Ohne Materie ist ein Ding nicht bestimmt. Ohne den Sinnenschein wäre der Gegenstand unserer Sinnenerkenntniß ein unbestimmtes Etwas. Also wäre jeder Akt der Vorstellung ein unbestimmtes Ding, das an sich nicht erkennbar wäre. Es gäbe daher auch gar keine unmittelbare Erkenntniß.

§. 6.

Wollust und Schmerz im fünften Sinn gehören entweder zur Qualität, oder zur Quantität, oder zu den übrigen Bestimmungen des Formellen in dem Sinnenschein, von denen geredet worden, weil auser diesen ein Ding sonst nichts ist. *) Oder man kann auch der Meinung seyn, daß die Bestimmungen des Dings unvollständig enumerirt worden, und daß gut und bös einfache Grundbestimmungen des Dings seyen. Vor der Hand erkläre ich, daß ich diese lezte Meinung nicht annehmen kann. Also bleibt der erste disjunktive Satz übrig. Wenn man Wollust und Schmerz zur Qualität des Sinnenscheins rechnen wollte, so konnte beides nicht in geringerm

*) Dies ist Anticipation, so wie alles, was im vorigen Kapitel von Erkenntniß und Daseyn gesagt wird — aber ohne diese wars nicht möglich zu philosophiren.

ringerm Grade auch aus innern und äussern Beziehungen entstehen, welches doch geschieht. Denn aus den Verhältnissen der Geschmäcke, Töne und Farben kann eben das entstehen, was man so nennt. Es könnte auch nicht eine bloße Nebenart der Bestimmungen des Vergnügens und Mißvergnügens aus Harmonie und Disharmonie seyn. Wollust und Schmerz gehört offenbar nicht zur Quantität, es ist nicht Umfang, Ort noch Dauer. — Also muß es wohl eine aus Beziehungen entstehende Bestimmung in dem Objekt der Gefühlsempfindungen seyn.

§. 7.

Zur reinen Sensation gehört nichts, was aus mittelbarer Erkenntniß kömmt, auch nichts, was zur Perception eines andern Sinns wesentlich und ausschließlich gehört. Also ist die reine äussere Empfindung ohne Erinnerung, Voraussetzung, Folgerung. Die Empfindung des Gesichts ist ohne Vorstellung von Solidität, die des Gehörs ohne Vorstellung von einem schallenden Körper.

§. 8.

Durch Klarwerdung der äussern Empfindungen entwickeln sich folgende Kenntnisse:

1. Es ist Etwas, und dies Etwas ist Vorstellendes, und Vorgestelltes zugleich. Als Vorgestelltes ists

Objekt

Objekt der Vorstellung, als Vorstellendes Kraftäusserung.

2. Dies Etwas ist zum Theil einerlei, zum Theil verschieden. Alle Sinnbilder sind etwas Vorgestelltes. Aber sie sind der Qualität und Quantität nach theils einerlei, theils auch verschieden. Lichtbilder sind nicht Schallbilder. Eine Farbe ist verschieden von der andern. Die Farbe eines Bilds ist die Farbe des ihm ähnlichen andern. Ein Schuh ist verschieden von einem Zoll. Aber die Quadratfläche a von einem Schuh ist einerlei mit der eben so großen b.

3. Was in dem Ding ist, ist auch in dem, welches mit ihm vollkommen übereinstimmt. Wenn in einem Ding die Qualität oder Quantität einerlei mit der eines andern ist, oder wenn eine der Bestimmungen der Qualität, und Quantität zugleich, oder nur einer allein in diesen Dingen übereinstimmt, so ist in beiden Dingen das, was unter diesen Bestimmungen enthalten ist. Wenn Dinge in ihren Beziehungen übereinstimmen, so ist auch in ihnen das, was unter diesen Beziehungen begriffen ist.

4. Wenn ein Subjekt der Sinnenerkenntniß Bestimmungen enthält, die unter sich eine solche Beziehung haben, durch die es dies Objekt wird, und kein anders, so ist diese Beziehung seiner Bestimmungen

mungen nothwendig. Wenn ein Ding zusammengesezt ist, so ist das Daseyn und die Verbindung einfacher Dinge in ihm nothwendig. Im Dreieck ist nothwendig, daß drei Linien sich vereinigen. Im Viereck sind nothwendig viele Dreiecke vorstellbar. In einem Menschen müssen Kopf und Glieder vorhanden seyn. Diese Urtheile lassen sich aus jeder gegenwärtigen Masse von Empfindungen, in der einige Mannigfaltigkeit herrscht, entwickeln. Es ist keine klare Erkenntniß der Sinne möglich, die diese Regeln nicht vorausezte. Freilich von deutlicher Vorstellung und Anwendung dieser Regeln mit vollem Bewußtseyn rede ich nicht.

§. 9.

Das Prinzip der Identität wird aber erst dann eigentlich abgezogen und angewandt, wenn wir über die Aehnlichkeit, Gleichheit, Unähnlichkeit, Ungleichheit nicht mehr bloß in einzelnen Gegenständen nach jenen Regeln urtheilen, sondern uns diese Art wahrzunehmen mit Bewußtseyn als eine Bedingung etwas zu erkennen vorstellen. Vor dieser Zeit sehen wir dies Prinzip in jedem Augenblick, da wir es anwenden, und bleiben uns dessen ausser dieser Zeit nicht bewußt. Aber man denke ja nicht, daß die Vorstellung der Regel eher da war, als die Anwendung. Sondern aus dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit, die Regel anzuwenden, entsteht das Bewußt-

wußtseyn der Regel. Dies Bewußtseyn der Nothwendigkeit entsteht aber zugleich mit der Vergleichung der einzelnen Fälle. Durch diese Vergleichung gelangen wir zu dem allgemeinen Urtheil, daß jedes Ding das Ding ist, was es ist, und nicht ein von sich verschiedenes. Ein Urtheil, auf dessen Anwendung die reine Mathematik beruht.

§. 10.

Wenn man sagen wollte, daß dies Prinzip eher da sey, als irgend ein Akt der Empfindung, und daß es als Form des Erkennens älter ist als Licht, Schall und Ausdehnung, oder auch als alle Objekte der Erkenntniß, so sagt man damit entweder, „daß „die Identität und Verschiedenheit der Objekte der „Erkenntniß nothwendig, hergegen ihre besondere „bestimmte Qualität, z. E. der fünffache sinnliche „Schein zufällig sey„ Mit andern Worten, man sagt: „daß die allgemeinen formellen Bestimmungen, die wir oben erwähnt haben, in jedem kompleten Objekt sind, aber die bestimmten disjunktiven, „materiellen Bestimmungen nicht„ Oder man sagt, „daß in der Seele die Vorstellung der Form der „Objekte eher vorhanden sey, als die Vorstellung „ihrer Materie,„ — daß also die Begriffe der Regel: der Theil ist kleiner, als das Ganze. Was von a gilt, gilt auch von b, das ganz mit ihm übereinstimmt, eher

von

von uns dunkel erkannt worden, als die Objekte, auf die sie angewandt wird. Im ersten Fall sagt man etwas, das kein Mensch zu läugnen Lust hat. Im lezten etwas, wovon ich mir nicht einmal die Möglichkeit denken kann. In der Ordnung der Wahrheit sind Form und Materie zugleich da. Keines ist ja ohne das andere. Was ist denn diese dunkle Erkenntniß für ein abentheurliches Ding, das die Ordnung der Wahrheit so umkehren kann? das läßt fast so, als wenn Antoinette Bourignon behauptet, daß in der Hölle das Gezisch der Schlangen, der Schmerz der Wunden, die Stiche der Scorpionen, die Blindheit der Augen, besonders ohne die Schlangen, Wunden, Skorpionen und Augen, worin sie vorhanden waren, existiren werden; so eine seltsame Hölle wäre ja auch die Region der dunkeln Ideen im Embryo.

§. 11.

Die deutlich entwickelten äussern und innern Empfindungen bringen die Wahrnehmung des Möglichen ausserhalb dem Nun und dem Hier hervor. Das heißt, wir stellen uns vor, daß etwas ausser den Objekten der gegenwärtigen Empfindung, und ausser dem jetzigen Augenblick seyn kann. Nur im Zustand bloß klarer Empfindungen könnte die Vorstellung des Möglichen ausser dem unmittelbar Erkannten fehlen. Daß die Vernunft eine solche Mög-

Möglichkeit anerkennt, daran zweifelt auch kein Skeptiker. Sein eigen Bewußtseyn lehrt ihn das unaufhörlich. Aber das ist noch nicht alles. Schon in den Anfängen der vernünftigen Erkenntniß äussert sich die Nothwendigkeit, sich Reihen von Ideen als vergangen und als künftig vorzustellen, und ausser alles, was wir empfinden, noch etwas anders Wirkliches zu setzen. Es äussern sich folgende Regeln des Denkens:

1) Das Wirkliche sezt etwas Mögliches.
2) Das, was existirt, ist mit etwas verknüpft, welches existirt.

Niemand kann sich das jetzige Gewebe seiner Erscheinungen von der Welt in dem individuellen Moment seiner Existenz als das All, oder als die Fülle der Realität, vorstellen. Niemand hat die Unverschämtheit zu versichern, daß es ihm dünke, es könne ausser seiner diesmaligen Reihe von Sensationen und Gedanken vielleicht nirgendwo und nirgendswann etwas existiren, wenn er noch so sehr Egoist oder Zweifler wäre. Nein. Uns verlassen die Urtheile nie. Wir waren ausser dem gegenwärtigen Moment etwas, werden seyn. Es giebt ausser dem jetzigen Kreis von Vorstellungen etwas.

§. 12.

Aber wenn etwas seyn muß, was ist denn nun? und wie ist es? zur Beantwortung dieser Fragen sind

sind die Data noch nicht gegeben. Noch kann die Vernunft, oder das Analogon der Vernunft *) nicht auf diese oder jene wirkliche Dinge schliessen, d. i. ihre Existenz mittelbar erkennen. Wir haben gesehen, daß in der Gegenwart simultan und successiv verbundene Ideenbilder vorhanden sind. Diese Reihen von Objekten erscheinen der Qualität und den Verhältnissen nach undeutlich erkannt als ganz oder zum Theil eins. Sie fliessen zusammen. Ihre Theile werden als nothwendig verbunden angesehen. Die Objekte a b c werden dem Ort nach verbunden oder koexistirend erkannt. Sie zeigen sich nur klar. Also unterscheiden wir a nicht als an sich, und für sich vorstellbar von b und c. Sondern wir halten sie alle für Theile eines Ganzen. Sie sind beisammen. Sie sind also innerlich verknüpft, oder sie machen zusammen Eines aus. Wenn also a ist, so muß auch b und c seyn. Nun erscheint a allein. Also, schliessen wir, existirt auch b und c, obwohl ausser der mit Bewußtseyn begleiteten Vorstellung des Jezt, oder der Gegenwart. Je mangelhafter die Klarheit ist, je überzeugter halten wir uns, daß zwei und

*) Das Analogon der Vernunft ist das Vermögen von Aehnlichkeiten in den Dingen auf solche Dinge und Beschaffenheiten, die nicht wahrgenommen werden, zu schließen, aber ohne Hülfe deutlicher Begriffe, und absichtlich angestellter Vergleichungen der Gegenstände der Erkenntniß.

mehr in der Empfindung verbundene Dinge nothwendig verbunden sind. Der Stein ist nothwendig schwer, das Wasser nothwendig naß, das Feuer nothwendig heiß. So urtheilen wir nach ein paar Erfahrungen, welche doch in der Folge durch andere entgegengesezte ihre Beweiskraft verlieren könnten.

Die ersten Menschen erwarteten gewiß, daß das Feuer brennen werde, auch als sie noch wenig Erfahrungen, daß Flammen und Hitze beisammen sind, gemacht hatten. Wer zuerst einen Wolf sah, nahm eben sowohl an, daß zum Wolf alle Theile, die er bemerkte, gehören, als wer hundert Wölfe sah.

§. 13.

Wenn a b c auf einander folgen, und nicht gehörig unterschieden werden, wird keines derselben als ein Ganzes, oder auch als etwas, das mit x oder y verbunden, und doch das seyn kann, was es ist erkannt. Die Verknüpfung erscheint als nothwendig. Die Möglichkeit, daß a auch mit x, b auch mit y verknüpft sey, ist nicht vorstellbar. Denn oll sie vorstellbar werden, so muß a + b + c einen höhern Grad von Klarheit erhalten. Wenn also b den Beschluß des Moments A macht, so muß nach unserm Urtheil im Moment B (das nach §. 11. kommen soll) b wirklich werden. Wenn b den Anfang macht, so muß im vorigen Moment a dagewesen seyn.

Wir

Wir können auch wirklich nicht urtheilen, da wir die innere Natur der simultan und successiv sich koexistirenden Dinge nicht kennen, daß die sinnlichen Erscheinungen anders nach Ort und Zeit verbunden seyn können, als sie sind, so lang wir nicht entweder sie wirklich anders verbunden wahrnehmen, oder die Objekte mit solcher Deutlichkeit erkennen, daß uns die Möglichkeit hievon einleuchtet. Nun nehmen wir aber nichts an, wovon wir nichts vernehmen; wir nehmen nur das an, was wir uns vorstellen. Gleichwol da diese Erkenntniß in der Verbindung a mit b nicht die Einsicht von Unmöglichkeit des Gegentheils, sondern nur die Nichteinsicht der Möglichkeit desselben zur Regel hat, so ist diese Erkenntniß nicht so nothwendig, als die mathematische. Solche Urtheile sind nur logisch, oder moralisch nothwendig. Das fühlt jeder sehr leicht, der auf sein Gefühl acht hat, wenn er urtheilt, daß 2 mal 2 = 4 sey, und zu gleicher Zeit annimmt, daß die Sonne Morgen aufstehen wird.

In der ersten Periode der Existenz, wenn ein Theil der Sinnenvorstellungen anfängt klar zu werden, ist die Ueberredung von Verbindung der sinnlichen Erscheinungen nach ihrer Anreihung und Folge ohne Zweifel am stärksten.

Wenn nun aber A nicht immer mit B verknüpft ist, sondern auch mit C; das heißt, wenn

A zwei oder mehr mal, aber in verschiedener Verbindung erscheint, so ist eine zweifache oder vielfache Verknüpfung gegeben, aber nicht die Möglichkeit einer noch nie erschienenen Verknüpfung. Also ist die Erwartung, daß A, dessen Verknüpfung in der Anschauung nicht gegeben ist, mit B oder C oder D verbunden seyn wird, gleich groß, wenn gleichviel Erscheinungen diese Verbindungen darstellen. Sie ist also in alle drei Verbindungsarten getheilt. Da sie Gewißheit wäre, wenn nur eine Verbindung bekannt seyn würde, so ist sie jezt eine Vermuthung oder sogenannte Wahrscheinlichkeit, daß die erste oder zweite der drei Verbindungen statt haben wird. Doch wird vorausgesezt, daß wir uns aller dieser Verbindungen bewußt seyen.

Wenn A einmal mit B, aber zweimal mit C in der Anschauung verknüpft ist, so ist die Erwartung, daß A verbunden mit x (einem unbekannten Objekt) wieder mit C verknüpft seyn wird, zweifach, hergegen, daß es mit B verknüpft seyn werde, nur einfach. Also ist mehr Wahrscheinlichkeit, daß x = C ist, als daß es = B ist. Mit der Zahl der Erfahrungen, (wenn es Mittel uns deren bewußt zu bleiben giebt) müßte sie wachsen. Der wilde Mensch hört im Gebüsch ein Geräusch, und es springt ein Reh hervor. Er erlegt es, und genießt seine Beute. Darauf hört er ein ähnliches Geräusch. Ein Tieger springt auf ihn dar, kaum kann er ihm entfliehen.

Kann

Kann er sich beider Erscheinungen gleich bewußt bleiben, so wird er das drittemal, wenn er ein Geräusch hört, zweifelhaft seyn. Aber neue Erfahrungen werden ihn in Stand setzen, zu vermuthen, was er mit Wahrscheinlichkeit in ähnlichen Fällen hoffen, oder fürchten darf.

So wäre also ein sehr fruchtbarer Grundsatz der gemeinen Vernunft, der schon im Anfang ihrer Entwickelung seine Kraft geäussert, gefunden. Und der heißt: Erwartung ähnlicher Fälle, und Voraussetzung vergangener ähnlicher Fälle, thue ich hinzu. Denn vom Vergangenen urtheilen wir sowohl, als vom Künftigen.

§. 14.

Mit Hülfe dieses Grundsatzes erinnern wir uns der vergangenen zufälligen Erscheinungen, und sehen die künftigen vorher. Also das allernächst Vergangene ist eigentlich nur durch Anwendung desselben erkennbar. Denn da es ausser dem Jezt ist, so ist es nur durch Verknüpfung mit Jezt zu erkennen, nicht durch Anschauung, weil das Vergangene und Künftige nicht im Jezt ist. Wenn aber dasselbe nothwendig mit Jezt einerlei wäre, so wie die Prädikate der einzelnen Dinge nothwendig zu einem Ganzen gehören, so würde es mathematisch gewiß seyn, daß es sey. Das Vergangene wird in der That, wie die Erfahrung lehrt, durch die ana-

logische Schließart, und nicht durch eine untrügliche Nachempfindung erkannt. Denn Wahnsinnige, ja auch Gesunde haben falsche Erinnerungen. Dies wäre aber unmöglich, wenn es eine unmittelbare Anschauung des Vergangenen gäbe. *) Es sind hergegen keine falsche Empfindungen des Gegenwärtigen möglich, wenn man das Wort in der weiten Bedeutung nimmt, da es Anschauung einer noch anderen Erscheinung bedeutet.

§. 15.

Die Wahrnehmungen der verschiedenen Verknüpfungen der Objekte der äussern Sinne sind mit der innern Empfindung des Wahrnehmenden vergesellschaftet. Es entsteht also Vorstellung von einem Akt, von der Möglichkeit und Nothwendigkeit vergangener Wirkungen, von der Modifikation der Kraftäusserungen durch die Objekte der Vorstellung. Wir denken uns das Jezt als Empfindendes. Wir denken, daß etwas da war, worin Vorstellungen, oder wodurch Vorstellungen waren. Wir bemerken die Folgen, welche die äussern Empfindungen auf die Bestimmung der Kraftäusserungen haben. Z. B. Hin-

*) So wie es keine schlechthin untrüglichen aus Intuition allein für sich vernehmlichen Kenntzeichen der äussern Empfindungen giebt, die den Einbildungen niemals zukämen, so giebts auch keine solche Kenntzeichen der Erinnerungsideen.

Hinderung, Beförderung der Thätigkeit. Also müssen wir mittelst der Verknüpfung der innern Empfindungen unter sich und mit den äussern in Stand gesezt werden, auf die Vergangenheit und Zukunft zu schliessen. (§. 14.) Die ganze Reihe der Empfindungen eines Moments heißt der Zustand in Beziehung auf die äussern und innern Empfindungen. Aus dem gegenwärtigen Zustand wird also analogisch auf den vergangenen geschlossen.

§. 16.

Wer sollte denken, daß alles dieses schlechthin nothwendig erfordert wird, wenn ein Mensch auch nur richtig nach menschlicher Weise sehen, und hören soll, nicht einen andern Menschen, welche Vorstellung eine ungeheure Menge Vernunfturtheile voraussezt, von welchen ich noch nicht geredet habe, sondern nur einen Baum, einen Berg, einen Bach, nicht die Worte eines Menschen, sondern das Rauschen eines Bachs, den Fall eines Steins. Gleichwohl ist dem so. Ich untersuche nicht, ob wir in den ersten Tagen des Lebens die Körper und ihre Distanzen, oder nur farbichte Flächen sehen? ob wir die Gegenstände aufrecht, oder verkehrt erblicken? Allein so viel ist gewiß, daß wir nicht Solida, sondern Strahlbilder sehen, und doch so schnell und geläufig urtheilen, von was für Körpern die Strahlen ausfließen; daß wir nicht Wasser oder

Steine sich bewegen hören, sondern nur Erschütterungen der schallenden Materie, und doch das Daseyn von Bächen und Steinen den Augenblick erkennen. Es ist gewiß, daß wir den Augenblick, da die Frucht vom Baum fällt, die Flinte losgeht, die Frucht nicht mehr in der Luft, noch das Feuer der Flinte sehen, aber wir wissen, daß beide Erscheinungen so eben vorhanden waren. „Aber, sagt man vielleicht, die Phantasie behält Bilder dieser Veränderungen auf.„ Woher aber das Urtheil, daß sie nicht in diesem Moment erneuert werden? Was drückt diesen Bildern den Stempel der Vergangenheit auf? Warum verwirren wir sie nicht mit den Empfindungen? Woher anders, als weil wir das Prinzip von der Verknüpfung jedes Dings mit etwas auf die angezeigte Art anwenden?

Drittes Kapitel.

Von der Phantasie.

§. 1.

Aus einer ähnlichen Quelle mit den Empfindungen stammen die Einbildungen der Phantasmen, die ich niemals innere Empfindungen, oder Ideen der Empfindungen nennen werde, wie einige gethan haben.

haben. Von der Empfindungskraft (wie wir die Fähigkeit simultaner und succeßiver Wirkungen, durch welche die unmittelbare Erkenntniß kömmt, nennen) haben wir gesagt, was die Vernunft von ihr weiß. — Sie ist mit den Wirkungen da. Sie ist im Schlaf, in Ohnmachten, nicht ohne sie da, wenigstens nicht anders, und klarer erkennbar als sie. Was ist nun die Einbildungskraft? Ich nehme erstlich die Kraft wahr, wodurch uns Bilder, so wie durch die Sinne, zugeführt werden, eine Kraft, die mit der sinnlichen Vorstellungs- oder Empfindungskraft ungemeine Aehnlichkeit hat. Sie wirkt nur mit dieser gemeinschaftlich, und nicht vor ihr. Sie stellt die Wirkungen derselben unter gewissen Bedingungen unvollkommen vor, oder ahmt sie nach. In ihr ist der sünffache sinnliche Schein. In ihr sind Verknüpfungen der Kraftäusserungen, dergleichen in den Sinnen sind. Aber ausser diesen sind noch andere von der sinnlichen Vorstellungen Anreihungsweisen verschiedene Verknüpfungen. Diese Kraft nenne ich immer die Phantasie. *)

§. 2.

Die Phantasmen sind Erscheinungen, die nichts anders als Nachempfindungen heissen könnten, weil sie

*) Sie ist nach der Meinung der neuern Psychologen, so wie die Empfindungskraft von Gesetzen der Aussenwelt abhängig. Hernach hievon.

sie nur auf Empfindungen in der Seele zu folgen pflegen, wenn sie nicht den Empfindungen oft unähnlich wären, und in ihrer Anreihung zum Theil andere Gesetze befolgten. Da man nicht sagen kann, daß eine vergangene Modifikation oder Wirkung u. s. w. eigentlich mit einer gegenwärtigen dieselbe ist, so kann man auch nicht sagen, daß das Phantasma das Sinnenbild des vorigen Augenblicks sey, ob es gleich darein überzugehen scheint. Es ist ein Irrthum doch mehr in dem Sprachgebrauch als in der Sache, wenn wir sagen, daß wir uns das Objekt des vorigen Augenblicks (als Bild betrachtet, von Substanzen ist noch nicht die Rede) noch vorstellen. Dies Objekt hat einem andern Plotz gemacht, so wie die Flamme des Lichts alle Momente verschwindet, und eine neue an ihre Stelle tritt. Wollten wir aber damit sagen, daß wir uns das Wesen, von welchem das Bild eine Offenbarung, oder besser zu reden, eine Wirkung ist, noch immer darstellen, so wäre so viel wahr, daß dies Wesen noch vorhanden ist. Sein Jezt ist noch jenes Jezt.

§. 3.

Den Uebergang der Empfindungen in Phantasmen (den Ausdruck kann ich mir wohl erlauben) stellen wir uns mit Bewußtseyn vor. — Also erkennen wir zwischen beiden eine Verknüpfung, die desto grösser ist, je grösser die Aehnlichkeit zwischen ihnen ist.

ist. Ja wir können a die gegenwärtige Empfindung mit b dem gegenwärtigen Phantasma leicht überall verwechseln. Wir schliessen demnach analogisch von einem gegenwärtigen Phantasma, und einer Einbildung auf ein vergangenes Sinnbild und eine Empfindung, und von einer gegenwärtigen Empfindung auf eine künftige Einbildung. Dies gilt von äussern und innern Empfindungen. Der (subjektive) Unterschied der Phantasmen und Sinnbilder ist theils äusserlich und in den Gesetzen der Simultaneität und Succeßion gegründet, theils innerlich, und beruht auf dem verschiedenen Grad der Stärke und Lebhaftigkeit der Sinnbilder, und Phantasmen. Im natürlichen Zustand der Seele erhält sich dieser Unterschied. Wir urtheilen also vermög der Wahrnehmung dieses Unterschieds, daß gewisse Ideen Folgen gewisser vergangener Empfindungen sind, weil sie denenjenigen ähneln, derer Verknüpfung mit gewissen Empfindungen wir gegenwärtig wahrnehmen. Wir erkennen sie nicht für Sensationen, denn es fehlt ihnen an den Prädikaten, welche die Sensationen haben. Hergegen finden wir an ihnen die Merkmale der Phantasmen, derer wir uns jezt als Folgen von Empfindungen bewußt sind. Wir erklären sie also ebenfalls für solche Folgen vormaliger Empfindungen.

§. 4.

Wenn die Phantasmen die Stärke, Lebhaftigkeit und Verknüpfungsweise der Sinnbilder an sich

neh:

nehmen, verliert sich ihr subjektiver Unterschied von den Sinnbildern. Und wir urtheilen, daß sie Sinnenbilder seyen. Daher ereignen sich Fälle, daß im Zustand einer ungehinderten Wirksamkeit der Empfindungskraft und Phantasie, Einbildungen mit Empfindungen verwechselt werden. Wenn hergegen die Empfindungen ihren Charakter verlieren, werden sie für Einbildungen angesehen. *)

§. 5.

Die Einbildungen sind nicht alle Erinnerungsideen. Denn sie sind zum Theil verändert worden, und

*) Von diesen Zuständen redet Richerz in den Zusätzen zu Muratoris Abhandlungen über die Einbildungskraft 2 Th. unter der Rubrik, Visionen, wo das Beispiel des Elias Kamerarius vor andern merkwürdig ist. Auch P. Eberhards Abhandlungen vom innern oder zweiten Gesicht verdient gelesen zu werden. S. seine Abhandlungen 2 Th. Henning hat in seinen Schriften von Ahndungen, und Visionen, auch von Geistern und Geisterfehern manches Beispiel, das hieher gehört, gesammelt. In des Pr. Moritz Magazin zur Erfahrungsseelenkunde sind folgende Beispiele der Verwechselung der Einbildungen mit Empfindungen merkwürdig. 2 B. 2 St. Art 2; 3 St. Art. 1. Beispiele der Verwechselung der Empfindungen mit Einbildungen kommen in Träumen und methodischem Wahnsinn genug vor. Ein solches findt sich auch im Moritz Mag. 2 B. 1 St. S. 71.

und haben die Gestalt, welche sie als Nachempfindungen hatten, abgelegt. Zum Theil haben sie noch einen andern bekannten Ursprung, von welchem ich noch nicht reden kann, das sogenannte Dichtungsvermögen. Im ersten Fall werden sie als den Nachempfindungen unähnlich von ihnen für verschieden erkannt, im leztern werden sie für Dichtungsideen erkannt. Wenn aber die Dichtungsideen die äusserlichen und innerlichen Merkmale der Nachempfindungen an sich nehmen, so werden sie mit ihnen verwechselt. Und wenn sie gar die Merkmale der Empfindungen an sich nehmen, so werden sie mit diesen selbst verwechselt. *) Die Einbildungen, welche weder für Nachempfindungen noch für Dichtungsideen erkannt werden, haben einen unbestimmten Charakter. Ich will sie leere Einbildungen und in Beziehung auf das Vorgestellte, besonders leere Phantasmen nennen.

§. 6.

Die Nachempfindungen haben ihre Nachempfindungen. Die andern Einbildungen haben auch ihre Folgeideen. Die Nachempfindung einer Empfindung, so wie die Folge einer Einbildung, wird einer-

*) Von beiden sind genug Beispiele vorhanden. Von Täuschungen der ersten Art s. Mor. Mag. z. Erf. 1 B. 1 St. S. 53. Täuschungen der lezten Art sind besonders die Visionen der Schwärmer.

einerlei mit ihr, oder eine und dieselbe genennt. Von diesem Sprachgebrauch dürfen wir nicht abgehen. So erhält sich die Erinnerung auch der Nachempfindungen, bloßen Einbildungen und Dichtungen. Die Einbildungen insgesammt häufen sich so, daß viele vergangene Zustände aus ihnen erkannt werden können, so wie viele bloß mögliche Zustände. Die Verknüpfungen und Verhältnisse dieser Einbildungen verhelfen uns zur Erkenntniß unserer vorigen an und für sich nicht erkennbaren Zustände. Wie diese Verknüpfungen und Verhältnisse, ohne daß uns eine ungeheure Menge klarer Vorstellungen gegenwärtig seyn darf, erkannt werden, läßt sich jezt noch nicht zeigen.

§. 7.

Die leeren Phantasmen nehmen eine Verknüpfungsart an, die von der Verknüpfungsart der Sinnenbilder sich ganz entfernt. Theils befolgen sie in ihren Verknüpfungen unbekannte und ungewisse Bedingungen, theils folgen sie einem dreifachen Associationsgesetz. Nämlich 1) solche, die sich gleichzeitig sind, 2) solche, die sich succediren, 3) solche, die unter sich eine Aehnlichkeit haben, verknüpfen sich mit einander. So entstehen Erscheinungen, die von den sinnlichen Erscheinungen verschieden sind. Wenn sie in Abwesenheit wahrer Empfindungen, oder mit derer Verdunklung sich darstellen,

stellen, entsteht ein unnatürlicher Zustand, als ein Traum, eine Ekstase, ein wahnwitziger Zustand, Trunkenheit, u. s. w. Die Vernunft kann auch wohl zuweilen im Traum, der Trunkenheit, dem Wahnwitz, die Einbildungen, wie die Empfindungen behandeln, ihre Merkmale zum Bewußtseyn bringen, und über die wahre Natur ihrer Ideen urtheilen. Denn wir haben gesehen, daß die Vernunft nichts anders sey, als das Erkenntnißvermögen, das sich im erhöhten Bewußtseyn aller Vorstellungen und ihrer Bestimmungen entwickelt und äussert.

§. 8.

Allein in solchen unnatürlichen Zuständen wird es meist schwer und unmöglich, daß die Ideen, besonders die innern Empfindungen nach ihren Formbestimmungen zum Bewußtseyn gebracht würden. Daher ist die Erkenntniß a priori in solchem Zustand fast zerstört. Die Ideenvergleichung, die ihre Quelle ist, kann wegen Dunkelheit der Vorstellungen, Verworrenheit oder zu schnellem Ideengang nicht oder sehr unvollkommen geschehen. Also wird manche Idee, die von der andern verschieden ist, mit ihr verwechselt. Gegenwart und Vergangenheit werden verwirrt. Die Regeln der äussern Empfindungen werden dunkel oder gar nicht erkannt, Dichtungen zu Erinnerungen und Empfindungen erhoben, ob sie schon ihre Merkmale nicht an sich haben, weil die

Vergleichung nicht recht angestellt wird. Mit einem Wort, die Vernunft ist zerrüttet, oder ganz zerstört.

Viertes Kapitel.

Vom Verstand, und der Vernunft in der engern Bedeutung überhaupt.

§. 1.

Bisher haben wir gesehen, wie die Seele ihre Empfindungen vergleicht, berichtiget, analogische Schlüsse in Ansehung der vergangenen und künftigen formirt, auch wie sie die Einbildungen von Empfindungen unterscheidet. Schon wendet sie in der angezeigten Manier, ihre Ideen zu behandeln, zwei Hauptprinzipe an, derer Fruchtbarkeit gezeigt worden. — Das eine ist: Ein Ding (ein Subjekt der Erkenntniß) ist das, was es ist. Das andere: Die Dinge sind unter sich nach Ort und Zeit verknüpft. Daher ist eines Bedingung des Daseyns des andern. Diese Verknüpfung wird durch unmittelbare Wahrnehmung, und durch Vergleichung des Wahrgenommenen mit dem nicht Wahrzunehmenden entweder subjektivisch gewiß, oder wahrscheinlich. Diese mittelbare Erkenntniß der Verbindungen der Dinge wird zur sogenannten Erfah-

fahrungskenntniß gerechnet. Aber sie gehört nach meiner Erklärung (1 Kap. §. 12.) zur Erkenntniß a priori, weil sie uns durch Folgerungen oder Schlüsse kömmt. Weil sie aber doch sich von der Erkenntniß der Nothwendigkeit, daß Dinge überhaupt mit denen Dingen, die wir wahrnehmen, verknüpft seyen, (2 Kap. §. 14.) unterscheidet, so möchte ich sie die Erkenntniß a priori im weitläuftigern Verstand nennen. Wer sie die gemischte oder mittelbare Erkenntniß nennen wollte, könnte auch seine Ursachen haben.

§. 2.

Wir erkennen das Uebereinstimmende und Verschiedene der Ideenbilder, und Phantasmen, und dieses mittelst der Erhöhung der Klarheit der Erkenntniß ihrer einzelnen Bestimmungen, oder mittelst der vollkommnern Apperception. So fern sie willkührlich ist, wird sie das Aufmerken genannt. Und wenn der Akt des Aufmerkens sich successiv auf viele Ideen, die verglichen werden, erstreckt, Reflexion. Eine höhere Vollkommenheit des Vermögens aufzumerken, und zu reflektiren — ist Verstand. Das Uebereinstimmende in vielen Ideen so erkannt, daß alle andere Bestimmungen verdunkelt werden, giebt eine sogenannte abgezogene oder abstrakte Idee, die zugleich eine allgemeine ist. Wenn eine solche Bestimmung aber nur in einem Ding

gefunden würde, wäre ihre Vorstellung eine abstrakte und nicht zugleich eine allgemeine Idee. Die Verknüpfung einer allgemeinen Ideenbestimmung erkannt, giebt ein allgemeines Urtheil. Das Vermögen allgemeine Bestimmungen und ihre Verknüpfungen wahrzunehmen, ist das Absonderungs-, oder Abstraktionsvermögen. Die Vernunft nimmt keine Notiz von der Aufgabe: „obs angebohrne, nicht aus Empfindungen entwickelte Ideen und Urtheile giebt?„ Diese Frage betrift keine Thatsache, die durch Empfindung oder analogische Schlüsse sich bestätigen oder widerlegen liesse. Wenn übrigens die Materie der Empfindungen ein bloßer Schein ist, *) so ist hier nur ein Streit über die Entwickelung einer Vorstellung aus andern, oder ihre Existenz vor derselben. Z. E. der eine sagt: Raum ist vor der Farbe, Wärme, Härte in dem Seelengrund als Idee da, und nachher verbindet er sich mit ihnen als Bestimmung jeder Empfindung. Der andere sagt: Nein! Raum ist ein Abstraktum entwickelt aus Gegenständen des Gesichts und der Betastung. Einer sagt: Die Zahlverhältnisse, die Begriffe von Schönheit und Harmonie sind uns angebohren, und

*) Das heißt, wenn sie nichts anders als die Idee, Licht, Schall u. s. w. in mir ist. Wenn man das Wort Schein versteht, so muß man dieses einräumen, weil diese Bilder nicht mehr enthalten, als sie darstellen.

und werden nicht eher klar erkannt, als bis Objekte wahrgenommen werden, die man zählen kann, in denen Schönheit wahrgenommen wird. Der andere sagt: Nein; es sind ja nur formelle Bestimmungen dieser Objekte selbst. Sie werden aus ihnen durch Beobachtung des Allgemeinen abgesondert. Wer mich bisher verstanden, und mit Beifall gelesen, kann freilich zwischen diesen Meinungen leicht wählen.

§. 3.

Die Grundlage der abstrakten Ideen ist die unmittelbare Erkenntniß. Man nennt auch wohl die Empfindungen und Einbildungen den Stoff der allgemeinen Ideen. Es wird Etwas in einer Idee oder Ideenreihe vorzugsweise klar. Das übrige behält einen geringen Grad der Klarheit. Es ist so viel, als ob jenes allein gegenwärtig wäre. Kann dies Abstraktum ein Ding in der Erkenntniß wenigstens werden? obsgleich nur ein Prädikat eines oder mehrerer Dinge ist? Das heißt, kann ich unmittelbar als vorhanden und für sich bestehend das erkennen, was ohne aufzuhören das zu seyn, was es ist, nicht für sich bestehen kann? Welche Frage? wer sieht nicht, daß sie sich selbst beantwortet? „Aber das „Abstraktum kann ja als Prädikat einer Idee sich „mir besonders vergegenwärtigen, und für sich in „meiner Vorstellung existiren. Die Erfahrung

„lehrt ja das.„ Wie? die Länge und Breite sollte existiren, als eine vollständige Seelenwirkung oder Modifikation existiren? Da wäre es ja eine vollständige Wirkung, und doch auch zugleich nur ein Prädikat einer solchen. Es kann also nicht geschehen, daß wir etwas, das kein Ding ist, unmittelbar anschauten. — Sondern es kann anders nicht als in etwas anderm angeschaut werden. Wenn es uns dünkt, daß wir ein allgemeines Ding unmittelbar anschauen, so erkennen wir auch zugleich weniger klar dasjenige, welches erfordert wird, es zu einer Realität zu machen. Wer dies läugnet, muß behaupten, daß bloße Bestimmungen des Dings abgesondert von andern in der Gegenwart seyn können, daß z. E. Größe, Raum, Qualität, Einheit, Verhältniß in Abstrakto in der Gegenwart sey, und daß also diese Bestimmungen ihre Natur ablegen können. Denn zur Anschauung wird Vorhandenseyn des Objekts des Vorstellungsakts erfordert.

§. 4.

Die Notionen der abstrakten Vorstellungen haben ihre Hülfsideen, mittelst welcher wir uns ihrer bewußt werden. Diese Hülfsideen heissen Zeichen. Wie es mit der Erweckung der Notionen durch die Zeichenideen hergeht, ist eine Untersuchung, die in die Experimentalseelenlehre gehört. Indeß lehrt die Betrachtung der Resultate der bisher an-

gestellten Beobachtungen, was im vorigen gezeigt worden:

Daß nämlich die Notionen niemals ohne die Objekte, aus denen sie abstrahirt worden, gegenwärtig seyen, als deren dunkle oder klare Wahrnehmung allein ihre Anschauung macht.

§. 5.

Ich rede hier nicht von den Urtheilen a priori. Mittelbar ist alles erkennbar, was zum Ding gehört. Allein ich sage, daß ich nicht Wesen, Einheit, Länge, Erkenntniß u. s. w. an sich und zunächst denken kann, wenn ich nicht etwas mir vorstelle, mit Hülfe der Empfindung oder Einbildung, in welchem diese Bestimmungen existiren. Ich kann a priori füglich alles das und dergleichen mehr in Verbindung mit etwas, das ich anschaue, als dessen Bedingung, Theil, Ganzes u. s. w. erkennen. Aber das heiße ich nicht für sich und zunächst daran denken. Und das kann ich doch, wenn ich will, auch. Was ich einmal abstrahirt habe, kann ich gleichsam hervorlangen, mir vergegenwärtigen, wie jedes Bild meiner Phantasie auch. —

§. 6.

Die Geschichte der Entstehung der Notionen, und ihrer Erweckung und Vergegenwärtigung möchte wohl diese seyn:

Durch das Aufmerken, oder durch das erhöhte Bewußtseyn einer äussern oder innern Empfindung, oder Einbildung, oder einer ganzen Reihe, wird aus der Totalidee oder der Masse der vielen irgend eine Bestimmung herausgehoben, und klarer oder deutlich. Und in der Nachempfindung, oder Folgeidee (nach dem gemeinen Sprachgebrauch in der wiederkehrenden erneuerten Einbildung) ist diese Bestimmung ebenfalls vorzugsweise klar, auch wohl so klar oder deutlich, daß darüber die Totalideen verdunkelt werden. Doch diese Verdunkelung geht nicht bis zur Entfernung aus dem jedesmaligen Ideenkreise. Sehr oft behalten die Totalideen einen gewissen Grad von Klarheit. Z. E. ich denke mir die Länge in einem Stab, die rothe Farbe in einem rothen Tuch, die Menschheit im Bilde eines Menschen so, daß ich mir dieser Bilder bewußt bleibe. Wenn der Objekte viele sind, von denen eine Notion abgezogen worden, so muß ihre Vorstellung um so viel dunkler, und die Heraushebung der gemeinsamen Bestimmung um so viel unvollkommner ausfallen, je schwerer ihre Vergegenwärtigung in einem Moment ist. Die Zeichenideen entstehen nach gewissen Regeln. Sie sind eine der andern Bedingung. Es kann daher eine Idee mittelbar Bedingung der Gegenwart derjenigen Ideen werden, die zur Klarmachung einer Notion erfordert werden. Wenn die Phantasmen Zeichenideen sind, so reihen sie sich nach ihren eigenen

nen Gesetzen an. (3 Kap. §. 7.) Und eine Reihe dieser Bilder hervorzubringen, kann ein klares Phantasma, z E. ein artikulirter Ton, eine Figur dienlich seyn. Doch kann dieses Phantasma, von dem man irrig urtheilt, daß die Notion damit wie ein Fadenknaul mit der Nadel verbunden sey, auch oft ohne die bezeichneten Phantasmen zu erwecken, ganz allein erscheinen, so daß wir in der That das Zeichen und nicht die Sache denken. So gerade hin ist die Notion Gerechtigkeit, Glückseligkeit, Staatskunst, Weisheit nicht mit einer hieroglyphischen Figur, einigen knotigten Schnüren (Quippos), einem schriftlichen Charakter, oder artikulirten Ton Zedec, justitia u. s. w. verknüpft. Sondern diese sind vielmehr Mittel, die im Hintergrund des Ideenkreises tiefliegende Kette von äussern und innern Nachempfindungen aus ihrer tiefen Dunkelheit in eine gemäßigte Dämmerung übergehen zu machen, damit die Vorstellung einer gewissen resultirenden Bestimmung in einem hellen Licht erscheinen kann. Sehr weitläuftige Notionen können sich nie vollkommen darstellen. Sie sind nur Anzeigen, was sich durch succeßive Erweckung der Reihe von Zeichenideen, an die ihre Bestandstücke geknüpft sind, allmälich darstellen lasse. Eine einzelne Handlung, ein Objekt u. s. w. ist manchmal Repräsentant des ganzen Abstraktums. Z. E. Wer sich die Grausamkeit vorstellen will, denkt sich eine Aeusserung derselben, wer sich das

Vergnügen überhaupt vorstellen will, ruft das Gefühl eines angenehmen Zustands in sein Gedächtniß zurück. Einige Erfahrungen kann ich hier nicht wohl übergehen, die mir zur Beleuchtung der Lehre von der Abstraktion der Ideen nüzlich scheinen.

1. Die Bilder der Sinnen, welche die Formirung einer Notion, zumalen eines Begrifs (einer allgemeinen durch Zusammenfassung des Gemeinsamen in vielen Objekten formirten Notion) zuwege gebracht haben, bleiben manchmal die wahren Zeichen derselben. Z. B. Die Gegenstände der Sinne, von denen eine gewisse Bestimmung zuerst abgezogen worden, bleiben manchmal Vehikel der Notionen derselben. Die liebliche Miene der Mutter bleibt Zeichenidee der Liebe, der Hausknecht Martin bleibt Symbol des Gattungsbegrifs Knecht. Der Bettler, den der Knabe zuerst mit Aufmerksamkeit auf seinen Stand ansah, bleibt das wahre Zeichen des Begriffs Betteley.

2. Die Ideen, welche gewisse innere Empfindungen, aus welchen Notionen formirt worden, begleitet haben, werden in der Folge Mittel, diese Notionen zu erwecken. Also sind sie wohl gar nothwendig, die innern Ideen von dem Seelenzustand, Vergnügen, Verdruß, Anstrengung, Mühe u. s. w. klar zu machen, damit die aus diesen Zuständen Herausgehobenen Bestimmungen klar werden können.

nen. Kinder stellen sich bey lebhafter Rückerinnerung an Gefühle des Lächerlichen in einer Sache, des Ekelhaften, Fürchterlichen u. s. w. zuweilen die ihnen damals, als sie so gerührt wurden, vorschwebenden Gegenstände vor. Ein Bild, ein Schall, oder eine fühlbare Veränderung im Körper kann wegen des sich zum Eindruck, den wir empfinden, zugesellenden Phantasma des Bilds, Schalls u. s. w. ein Mittel werden, das Andenken an dies Gefühl vollkommner zu erneuern, als sonst geschehen kann. Ich hatte neulich eine Geschichte gelesen, die ich lächerlich fand. Es war die im Leipziger Journal für Rechtsgelehrte, wo der Rath einer Reichsstadt mit einem Advokaten eine sonderbare Unterredung hält. Als ich sie wieder las, konnte ich sie nicht lächerlich finden, bis mir ein Kupferstich in der Bilderbibel, worinn die Heilung des Aussätzigen im Evangelium vorgestellt war, ins Gedächtniß kam. Denn dieser war mir, als ich diese Geschichte zuerst las, von ungefähr in Gedanken gegenwärtig. Das Seltsamste war, daß er unmittelbar, so viel ich wahrnehmen konnte, das Gefühl des Lächerlichen zu erneuern schien, nicht aber durch Erweckung des Tons der Stimme des Advokaten, oder seiner Geberden u. s. w.

3. Worte sind selten, oder nie die einzigen klaren Zeichenideen der Begriffe und Notionen. Ausser

den Worten stellen sich uns, wenn wir allgemeine Bestimmungen der Objekte der äussern Sinne denken, die Sinnenbilder oder einige Theile derselben dar. Wenn wir Bestimmungen der Gegenstände des innern Sinns denken, erneuert sich uns das Gefühl, welches die Aeusserung oder Folge, oder irgend ein Merkmal derselben ist, oder es erneuert sich das Bild einer sichtbaren oder fühlbaren Veränderung, wodurch sie sich den äussern Sinnen kenntlich macht. Z. B. ein Mensch denkt den Begriff Anstrengung des Geistes. Nun entsteht ein Phantasma *) oder eine Vorstellung dieses Gefühls. Er denkt sich den Begriff „Fröhlichkeit. Nun imaginirt er sich den Zustand der „Behäglichkeit,„ den er schon empfunden hat, oder er stellt sich einen Menschen mit fröhlichen Geberden vor. Er denkt sich die Notion „Entschlossenheit.„ Nun entsteht die Erinnerung selbst an diese Seelenstimmung, die er etwa einmal empfand in ihm, oder er denkt sich einen Menschen mit einem ruhigen Wesen, festen Ton, Gebehr-

*) Warum sollten innere Nachempfindungen nicht auch Phantasmen heissen? Wer wollte das Gebiet der Empfindungen weiter als der Phantasie ihres ausdehnen wollen? Das Vermögen, Gefühle nachzubilden, ist doch wohl Einbildungskraft, und so fern es unwillkührlich thätig ist, Phantasie?

Gebehrden, die von Furchtlosigkeit zeugen u. s. w.

4. Die abstrakten Dinge stellen wir uns bei weitem nicht vollkommen, sondern höchst mangelhaft vor. Daher ihre Erkenntniß um so viel unwirksamer ist, je mehr sie sich von der intuitiven Erkenntniß entfernt. Die allergrößten Dinge sind, im Allgemeinen und flüchtig betrachtet, unerheblich, und unfähig ungleich kleinern Dingen, die unmittelbar empfunden werden, das Gleichgewicht zu halten. Die Ewigkeit, die Allmacht, die unendliche Güte und solche großen Dinge mit der Vernunft begriffen erscheinen uns nicht so, daß sie den mächtigern Eindruck einer langen durchempfundenen Dauer einer endlichen Reihe von Handlungen menschlicher Macht und Güte, die wir anschauen, überwiegen könnten. *) Die Vorstellung, daß ein Land untergegangen, und Millionen Menschen umgekommen, ist uns weniger wichtig, als die Empfindung eines Menschen, der vor unsern Augen eben das Schicksal erfährt.

Die

*) Zwar dies sind Begriffe a priori. Allein auch die von a posteriori erkennbaren Objekten abgezogenen Notionen einer Dauer von Millionen Jahren, einer Macht, die die Macht aller Menschen übertrift, wenn man mit der Phantasie nicht zu Hülfe kömmt, wie schwachen Eindruck macht sie?

Die Unvollkommenheit der Vorstellung abstrakter Dinge ist aus dem Vorhergehenden sehr begreiflich. Manchmal erblickt die Seele nur eine Anzeige des Daseyns des allgemeinen Dings, und der Möglichkeit dasselbe anzuschauen. Das Zeichen, unter dem wir solches zu denken meinen, ist nur der Schlüssel zur Eröfnung des Schatzes, welchen die Fächer unsers Gedächtnisses in sich fassen. So hören und so gebrauchen wir tausendmal die Zeichen reichhaltiger, viel umfassender Begriffe. Wenn aber auch ein Theil der Sachen sich uns dunkel darstellt, wie kann der enge Ideenkreis des jetzigen Moments alles fassen?

§. 7.

Das Bewußtseyn der Vorstellungskraft, welche sich äuffert, ist das gemeine Selbstgefühl. Der Grad seiner Klarheit und Stärke ist verschieden. Es ist als Vorstellung einer Kraft in Aktu betrachtet keine wahre Empfindung. Die, welche meinen, daß die Empfindung als solche, oder die Perception, und die Apperception ein Leiden oder eine Wirkung von aussen sey, müssen gleichwohl etwas setzen, welches leidet, wenn sie nicht annehmen wollen, daß das ganze Ideengewebe, welches wir Seele heissen, nichts anders sey, als eine leere Abstraktion. Denn wenn a † b † c † d mit einander wirken, und auf kein anderes Ding wirken, so wirken sie

in einander selbst. Wenn nun die Objekte der Empfindung in kein Ding wirken, so ist nothwendig, daß sie in einander wirken, und diese Wirkungen den Namen der Seele führen. Sie sind aber nur eine Zusammenfassung von Kraftäusserungen. Wo ist sie aber? und in welchem Ding ist sie? Für sich kann sie ja nicht seyn, so wenig als Länge, Größe, Erkenntniß, oder andere abstrakte Dinge.

§. 8.

Durch Vergleichung unserer Kraftäusserungen, und ihrer verschiedenen Intension, Extension, und Richtung entsteht ein Begriff vom Ich, der eigentlich keine Empfindung, sondern eine Notion ist. Allein diese Notion ist uns fast so beständig gegenwärtig, daß es leicht wird, sie mit einer Empfindung zu verwechseln. Dieser Begriff ist aus vielen Wahrnehmungen der Aeusserung unserer eigenen Kraft abgezogen. Er ist also seiner Natur nach sehr weitläuftig, und läßt unendliche Stufen der Klarheit, Stärke, und besonders des Umfangs zu. Er ist das Resultat der gegenwärtigen Nachempfindungen und Nachbildungen sehr vieler vormaliger innerer Empfindungen und Einbildungen. Er umfaßt also, wiewohl unvollkommen, unsere Kräfte, Fertigkeiten u. s. w. zu empfinden, zu phantasiren, zu appercipiren, zu reflektiren, zu abstrahiren. Ich will diesen Begriff das Bewußtseyn der Individua-

lität

lität nennen. Von der Gegenwart, und Stärke, besonders aber von der Uebereinstimmung der sich succedirenden Begriffe der Individualität in der Seele hängt die Gegenwart des Geistes, die Festigkeit des Charakters, und die Stärke der Seele zum Theil ab.

§. 9.

Da wir das Vergangene a priori allein erkennen — so giebts keine Empfindung der Identität, wie man sie insgemein nennt. Aus allem, was bisher gesagt worden, erhellet auch sehr deutlich, daß vormalige äussere Empfindungen, Einbildungen, und Notionen also alle Vorstellungen im strengen Verstand und eigentlich zu reden, nicht eben die sind, die wir vormal gehabt, ob wir schon sagen, daß es die nämlichen seyen. Eben so gewiß ist es, daß alle innere Empfindungen, Gefühle und derselben Notionen, also die Kraftäusserungen oder Akte, die wir jezt haben, eigentlich nicht die sind, die wir vorher gehabt, ob diese schon aus ihnen erkannt werden. Also kann man nicht sagen, daß gegenwärtige Kräfte im engen Verstand (von Fähigkeiten oder Anlagen rede ich nicht) mit vormaligen Kräften identisch seyen. Demnach ist nichts, was unmittelbar erkannt, oder empfunden wird, bleibend, und mit dem, was fließt, zugleich und immer vorhanden.

§. 10.

§. 10.

Da immer eine sehr große Menge von Vorstellungen erfordert wird, wenn wir von den Objekten der äussern und innern Empfindungen gehörig urtheilen sollen, nun aber jeder Augenblick unsers Lebens, auch der, worinn wir noch so wenig empfinden, denken und handeln, zeugt, daß wir von unserm Selbst, und den sämmtlichen Objekten der Sinne, und der abstrakten Erkenntniß eine mehr oder weniger mangelhafte Vorstellung gegenwärtig haben, so ist unmöglich, daß die klaren Vorstellungen, die uns jedesmal beschäftigen, uns die Anleitung über alle diese Gegenstände zu urtheilen geben könnten. Sie muß also von gewissen Notionen herkommen, die uns dunkel gegenwärtig sind. Diese Notionen sind ohne Zweifel die Norm, nach der wir über Gegenstände, die uns vorgekommen sind, derer Natur wir erfahren, oder durch die analogische Schließart erkannt haben, urtheilen, ihre Veränderungen vermuthen, vorhersehen, bestimmen. Sie setzen uns in Stand die sogenannten Kenntnisse von der physischen und moralischen Welt *), die wir durch den Gebrauch der Vernunft erlangt haben, zu benutzen.

Das

*) Dies Wort sey mir hier zu brauchen erlaubt, ob ich gleich noch nicht erklärt habe, was die Vernunft unter der Welt versteht.

Das heißt, den Vorrath sehr vieler Ideenbilder nach ihren Verbindungsweisen in Ort und Zeit zu überschauen, und die daraus abstrahirten Notionen anzuwenden. Ohne solche Notiones direktrices wäre es wohl unmöglich, daß wir jeden Augenblick unsers Lebens unsere Verhältnisse mit den Dingen ausser uns, und dieser ihre Verhältnisse gegen einander mehr oder weniger vollkommen erkennten. Diese Notionen setzen uns auch in den Stand, einen ungeheuren Vorrath von dunkel uns gegenwärtigen Ideen von unserm gegenwärtigen und vormaligen Zustand klar zu machen, und zu unserm Bewußtseyn zu bringen, so bald wir wollen.

§. 11.

In unnatürlichen Seelenzuständen wird das Bewußtseyn der Individualität dunkel oder falsch, wenn der Begrif der Kraftäusserungen oder vielmehr ihres Resultats nebst andern Vorstellungen sich verdunkelt, oder wenn er durch die Phantasie verändert wird, welches geschehen kann, wenn sie eine chimärische Notion, die sich etwa gebildet, der richtigen, die aus Selbstbeobachtung entstanden ist, unterschiebt. Besonders kann eine Reihe von Phantasmen, die dem Dichtungsvermögen ihren Ursprung danken, klar werden, und die wahren Objekte der innern und äussern Empfindung aus unserm Ideenkreis rücken. Weil nun diese Phantasmen unsern Zustand, unsere vors

vormaligen und jetzigen Verhältnisse mit den Dingen, die wir empfinden u. s. w. betreffen, so unterschieben sie den wahren Aeusserungen unserer Empfindungs- und Denkungskraft falsche. Also wird der Begrif unserer Individualität selbst falsch. Wenn z. B. falsche Erinnerungen entstehen, so wird auch der Begrif unsers vormaligen oder jetzigen Wirkungskreises, unserer vormaligen oder jetzigen Art zu empfinden, und zu denken und unserer Verhältnisse mit der Welt ein anderer, also das Bewußtseyn der Individualität wird geändert. Ein Wahnsinniger glaubt sich vieler Greuel, die er verübt, zu erinnern. Er hält sich also für einen Lasterhaften. Er meint, daß er ein Königreich beherrscht habe, er traut sich also andere Kräfte und Fertigkeiten zu, als er besizt. Er hält sich für einen göttlichen Gesandten, also wähnt er Wunder verrichten und weissagen zu können. Er fürchtet, daß er aller Denkkraft beraubt sey, und bildet sich also ein, er sey ein Hund, ein Hahn, ein Wolf, oder gar ein lebloser Körper. Dies Urtheil, daß er nichts denken oder gar nichts empfinden kann, entsteht aus dem Gefühl der geringen Kraft die Ideen zu vergleichen, und aus mangelhafter Einsicht in die Natur der Geschöpfe, die nicht denken können, denen der Wahnsinnige dennoch zum wenigsten das Selbstgefühl, und noch einen Grad von wirklicher Denkkraft zuschreibt. Noch leichter ist zu begreifen, wie es zugeht, daß der Mensch die Sinnenvorstellungen

und Erinnerungen mit Einbildungen verwechselt und umgekehrt, und daß er, wenn die Notiones directrices sich verdunkeln, in den Stand der Kindheit zurückkehrt, oder einem Vieh ähnlich wird. Eben so leicht läßt sich begreifen, daß er über gewisse Verhältnisse seiner Person mit andern Menschen irrig urtheilen kann. Falsche Erinnerungen können ihn in Irrthum stürzen. Es kann ihm z. B. geträumt haben, er habe eine Ehrenstelle erhalten, und er hält diesen Traum für Wahrheit. Der Wahnwitz und jeder unnatürliche Zustand darf nicht nothwendig mit dem Verlust der Vernunft verbunden seyn. Der Mensch kann sein Vermögen zu denken, d. i. aufzumerken, zu abstrahiren, analogisch zu schließen, Identitäten der Dinge zu beurtheilen behalten, und doch weil die Phantasie ihm falsche Objekte, falsche Notionen aus einem vermeinten vorigen Zustand, oder falsche gegenwärtige Sensationen unterschiebt, sich und die Welt falsch beurtheilen. Aber zuweilen sind unnatürliche Zustände mit dem Verlust der Vernunft verbunden. Denn das Vermögen, Vorstellungen zu vergleichen, kann verloren gehen. Alsdann reimt ein solcher Wahnsinniger auch Widersprüche in seiner verworrenen Gedankenmasse zusammen, oder spricht so empörenden Unsinn, daß man wohl sieht, daß er sich im Zustand verworrener Ideen befindet, wo keine ordentliche Verbindung der Ideen zu Urtheilen statt hat. In diesem Zustand befand sich

der verrückte Eon de L'Etoile, ein Edelmann aus Bretagne, der sich für den Weltrichter ausgab, und vor dem Koncilium zu Rheims im Jahr 1148 dies Bekenntniß ungescheut that, auch zu dessen Bekräftigung einen Stab mit drei Zacken vorwies. Wenn ich, sagte er, die zwei Zacken gegen den Himmel richte, so beherrscht Gott zwei Drittheile der Welt, und ich den dritten. Wenn ich sie aber gegen die Erde richte, so überläßt er mir die Regierung von zwei Drittheilen, und behält nur einen. Ganz anders war Schwedenborgs, Pordages und solcher Geisterseher Zustand beschaffen. Ihre Phantasie betrog sie mit Vorspiegelung eines Reichs von Dichtungen. Doch störte sie die Verrichtungen ihrer sämmtlichen Seelenkräfte gar nicht, verdunkelte auch ihre Empfindungen nicht, wie bey Verrückten sonst sehr oft geschieht, in deren Klasse sie aber nicht gehören.

In Träumen erfahren wir verschiedene Zustände. Ich habe besonders dreierlei Zustand mehrmals wahrgenommen:

1. Wir sind ausser Stand, unsere Vorstellungen zu vergleichen, unsere Aufmerksamkeit wird bald auf dies, bald ein anderes Objekt gelenkt. Wir vermischen und verwechseln sie also mit einander. Daher entstehen Urtheile, welche selbst dem Satz des Widerspruchs, oder dem der Identität zu-

zuwider sind. Aber dieser Widerspruch wird erst beim Erwachen, da die Verwirrung aufhört, wahrgenommen.

2. Wir haben Visionen, die der Ordnung der Dinge in der Sinnenwelt nicht gemäß sind. Wir sind im Stand, die Ideen zu vergleichen, und sind uns also bewußt, daß wir träumen.

3. Wir haben lebhafte Phantasmen, welche die Stärke und den Zusammenhang der Empfindungen vollkommen nachahmen. Wir halten sie also für Empfindungen, ob wir gleich fähig sind, unsere Ideen mit einander zu vergleichen, und der Notionen, welche die Norm unserer Urtheile über unsern Zustand sind, (§. 10.) uns bewußt bleiben.

Fünftes Kapitel.

Von dem Willen, und seinen Trieben.

§. 1.

Unter den Objekten der Empfindung ist eines derselben immer, oder unaufhörlich im Kreis unserer Sinnenvorstellungen vorhanden, eine Quelle zahlreicher und höchst lebhafter Sensationen und Phantasmen, und Bedingung der Entstehung und Erweckung

weckung aller übrigen Sensationen, und wahrscheinlich eben so unmittelbare Bedingung der sogenannten leeren Phantasmen, oder Wirkungen der mechanischen Phantasie. Die Gegenwart des Körpers und seine Veränderungen sind Regeln der übrigen Empfindungen. Wir sehen, hören, schmecken, riechen, fühlen nur, wenn gewisse Organe unsers Körpers sich in ihrem natürlichen Zustand befinden. Wenn sie zerstört, oder verderbt, oder doch zu ihren Wirkungen unfähiger, als sonst werden, hört die Bedingung der Empfindungen auf. Oder die Empfindungen sind so unvollkommen, und fehlerhaft, als es die Organe sind. Wenn sie, wie im Schlaf, Ohnmachten u. s. w. geschieht, erschlaffen und unwirksam sind, hören die Empfindungen auf. Die Gedächtnißideen, und übrigen Einbildungen, und Begriffe sind selbst auf eine gewisse Weise an die Veränderungen des Körpers gebunden. Das Gehirn ist so nothwendig zum Geschäft der Erinnerung, des Phantasirens, und Denkens, als das Auge zum sehen, und das Ohr zum hören. Es ist auch, wie die neuen philosophischen Aerzte glauben, auf eben die Art Bedingung der unwillkührlichen Einbildungen, wie die Sinnenorgane Bedingungen der Sensationen sind. Wenn wir also träumen, so ist es das Gehirn, welches arbeitet, uns gleichsam mit Empfindungen der zweiten Ordnung zu versehen. Wir können das Gehirn für eine kleine Welt anse-

hen, aus der wir wachend und schlafend Eindrücke erhalten, die unvollkommene Kopien der sinnlichen Impreßionen sind. Diese Eindrücke ähneln oft den sinnlichen Eindrücken so stark, daß sie von Empfindungen nicht verschieden sind. Wenn einige zweifeln, wo das Organ der Phantasmen u. s. w. sey? ob im Gehirn oder im Nervennetz um das Zwerchfell u. s. w. so räumen sie die Thatsachen, d. i. die Abhängigkeit aller Wirkungen der Phantasie von den Nerven gleichwohl ein. Von den Hypothesen der Philosophen und Aerzte, die allmälich alle durch Erfahrungen widerlegt werden, wie das Gehirn Organ der Empfindung der zweiten Ordnung, oder Behältniß der Gedächtnißimpreßion sey? ist hier nicht der Ort zu reden. Opinionum commenta delet dies, mag es auch hier heißen. *)

§. 2.

So wie die Veränderungen des Körpers Bedingungen der Sensationen und Phantasmen, ja auch mittelbar aller Einbildungen und Notionen sind, so sind gewisse Ideen der Einbildungskraft Bedin-

*) Ein solches System vom Nervensaft, den oscillirenden Fibren u. s. w. konnte wohl einst durch sinnliche Erfahrung sich erproben. Dies würde aber in der transscendentalen Psychologie noch kein Licht über die Gemeinschaft der Seele und des Körpers aufstecken.

Bedingungen einiger Veränderungen des Körpers. Wie viele und welche Veränderungen von ihnen abhängen, oder bestimmt werden, darüber hat die Erfahrung noch nicht genugsam entschieden. Die Stahlianer machen den Körper auch in Ansehung der Verrichtungen des thierischen Lebens von der Einbildungskraft abhängig, und wollen, daß sie durch dieselbe bestimmt und geordnet werden. Andere geben einen Einfluß in diese Verrichtungen (der freilich nicht zu läugnen steht) zu, tragen aber der Einbildungskraft das Geschäft der Anordnung dieser Funktionen nicht auf. Die Wirkungen der Seele in den Körper (wie man die Verknüpfung gewisser Veränderungen in der sinnlichen Erscheinung des Körpers mit imaginarischen, auch wohl erdichteten oder durch Dichtung entstandenen Erscheinungen, als ihren Bedingungen nennt) können auf folgende zurückgeführt werden.

1. Lebhafte Einbildungen erwecken in den Organen der Sensationen, denen sie ähnlich sind, Veränderungen. Eingebildete Gefühlseindrücke wirken auf die Gefühlsnerven, und die übrigen Theile des Körpers. Daher Zuckungen, Gähnen, Lachen, Krankheiten aus Imagination.

2. Solche Einbildungen, und starke Vorstellungen überhaupt verändern den ganzen Zustand des Körpers mittelst der gegenseitigen Wirkung aufs

Gehirn, als in heftigen Affekten, und bei jeder stärkern Anstrengung der Ideenkraft.

3. Die durch Einbildungskraft hervorgebrachten Bilder der Bewegungen der Glieder werden unter gewissen Umständen Bedingungen dieser Bewegungen selbst, so daß die Gehirnswirkungen auf die äussern Organe zurückwirken, so wie sie durch die Veränderungen der Organe sonst hervorgebracht werden. Es erfolgt eine Berührung in einem Glied, und es entsteht ein Sinnbild. Eben so erfolgt ein imaginarisches Bild, und es entsteht eine Bewegung im Glied. Im ersten Fall wirkt das Gefühlsorgan aufs Gehirn. Im zweiten wirkt das Gehirn zuerst diese Veränderung, und leitet sie zurück aufs Gefühlsorgan. Wie sich der Naturforscher ausdrückt, so reizt der Nerve durch eine abwärts gehende Wirkung den Muskel, so wie sonst der Muskel in seiner Veränderung durch eine aufwärts gehende Wirkung das Gehirn durch den Nerven reizte. Allein es muß Disposition im innern Organ da seyn. Nicht auf alle Nerven des Körpers kann das Gehirn so wirken. Diese Disposition scheint indeß durch öftere lebhafte Hervorbringung einer imaginarischen Veränderung zum Theil mit bewirkt zu werden. Man hat gesehen, daß Menschen über Muskeln des Körpers einen gewissen

Ein-

Einfluß durch Uebung erhalten haben, welchen andere nicht haben, z. B. die Bauchredner.

4. Der Gang der Ideen ist Bedingung des Gangs der Nervenwirkungen, und umgekehrt. Daher die Stimmung der Körpermaschine von der Stimmung der Ideenkraft abhängt. Sie wirkt schnell, langsam, rasch, stürmisch, unterbrochen, leicht, so wie die Ideenkraft. Diese Stimmung bewirkt nach dem besondern Bau des Körpers gewisse besondere Erscheinungen in den Affekten, als Weinen, Lachen, Sinken, Schwellen der Gesichtsmuskeln.

§. 3.

Diese Bemerkungen mußten vorangehen, ehe wir uns erklären können, was Vergnügen und Unlust, Wollust und Schmerz sey, und was durch den Willen verstanden wird. Es sind einige Empfindungen, und Phantasmen uns angenehm, andere unangenehm. Alle, die der Natur des Körpers, und zunächst der Organe angemessen sind, sind (als solche wahrgenommen) auch allemal angenehm. Alle, die es nicht sind, sind unangenehm. Unsere Ideenkraft ist zum Theil auf eine besondere Weise wirksam. Man nennt diese Wirksamkeit Selbstthätigkeit. Die Ideen, welche ihrer Natur in dieser Rücksicht gemäß sind, heißen angenehm. Sie selbst heißt auch der

Wille,

Wille, so fern sie selbstthätig ist. Sie lenkt oder bestimmt sich nach der Erkenntniß, daß etwas angenehm sey. Damit ist aber die Natur des Angenehmen, und Unangenehmen nicht erklärt.

§. 4.

Daß angenehm auch zugleich gut, unangenehm bös heißt, ist bekannt. Es entsteht hier die Frage, ob wir gut und bös unter den formellen Bestimmungen (Prädikamenten, oder Kathegorien) des Dings, oder unter den materiellen hätten besonders nennen sollen? Ich kann gar nicht sehen, daß jemand sollte behaupten können, gut sey eine einfache Qualität, wie z. B. die fünf Formen oder Arten des sinnlichen Scheins, oder eine materielle Bestimmung, dergleichen die Vorstellung ist. Ich behaupte also, daß Mir mein inneres Gefühl sagt, gut sey nichts anders als Realität in Rücksicht auf Beziehungen, aus denen sie wird, d. i. Vollkommenheit. Es giebt also kein besonders Ding, oder keine besondere Art von Materiebestimmung oder Qualität, der man den Namen gut auflegen könnte. Daß aber gut nichts anders sey als Realität in Rücksicht auf Beziehung, woraus sie entsteht, ist, wie ich überzeugt bin, aus einer leichten Induktion, in der freilich die Empfindungen der edelsten Sinnen allein, und die intellektuellen Vergnügungen vorkommen können, klar, wenn man das innere Gefühl dabei zu Rath zieht.

§. 5.

§. 5.

In den unedlern Sinnen ist Vorstellung des Angenehmen ohne klare Vorstellung eines Objekts, dessen Realität mit der Größe des Wohlgefallens, und Mißfallens, so es erregt, in Verhältniß stünde. Gleichwohl lehrt die Erfahrung, daß ein Reiz, der der Natur der Nerven angemessen, (und also reelle Modifikation im Körper ist,) angenehm, ein Reiz, der ihr zuwider ist, unangenehm sey. Aber die Realität, von der wir eine dunkle Wahrnehmung haben, scheint für die Größe der Lust, und Unlust zu unerheblich. Daher hat die Behauptung, daß gut so viel als reell sey, mit Schwierigkeiten zu kämpfen, wenn man sie auf die Ursachen der Wollust und des Schmerzens anwenden will.

§. 6.

Wenn wir den Quellen der intellektuellen Vergnügen nachspüren, so entdecken wir folgende.

1. Gegenwart, Entstehung, Dauer eines Dings als eines solchen, z. B. Kenntniß, Deutlichkeit, Zusammenhang derselben. Ideenkraft als solche, Wirksamkeit derselben, Kraft überhaupt, mannigfaltiges Neues in den Bestimmungen.

2. Ordnung, Harmonie, Einheit, als wodurch zusammengesezte neue Dinge oder Realitäten werden.

Auf diese Quellen läßt sich die Luft zurückführen, so aus Befriedigung des Durſts nach Erkenntniß, Gefühl von Talenten, Kräften, Fertigkeiten, Bewußtseyn von Uebereinſtimmung der Neigungen, Grundſätze, von Feſtigkeit in den Entſchließungen u. ſ. w. entſteht. Eben ſo läßt ſich daraus alles Wohlgefallen am Neuen, an Proportion, und Leichtigkeit in Verhältniſſen, an Zuſammenſtimmung der Mitteln zu Endzwecken, Ordnung in Planen, in Gedankenreihen, und Vorträgen erklären.

Niemand kann alſo zweifeln, daß in allen Objekten des intellektuellen Vergnügens das Reelle das ſey, was uns gefällt. Es iſt nicht eine materielle Beſtimmung, zufolge welcher eine Art von Dingen fähig wäre allein Vergnügen zu erwecken, eine andere hergegen nicht. Nein. Das Ding kann als ſolches Vergnügen erwecken.

§. 7.

Es iſt gar nicht ſchwer auch das Vergnügen an Bildhauerei, Malerei, der Tanzkunſt, Baukunſt, Reitkunſt, ja überhaupt das Wohlgefallen an Ebenmaaß, Harmonie, Ordnung und allem, was man unter dem Namen der Schönheit in den Objekten der Sinne begreift, aus den bereits erwähnten Quellen herzuleiten. Eine ſchöne Statüe iſt ein Ganzes, deſſen Theile zuſammenſtimmen. Jedes Glied iſt ſo

gebaut,

gebaut, so groß und in solcher Verbindung mit dem Körper, daß es genau zur Statüe des Knaben, des Jünglings, des Greisen paßt, den es vorstellt. Dies sind zwar nicht alle Schönheiten einer mediciäischen Venus. Es kommen noch andere hinzu, z. B. das Annehmliche der Stellung, welches an Reize erinnert, die eigentlich nicht zum leblosen Körper gehören. Aber man wird wohl weder in Gemälden, noch in Statüen eine Schönheit finden, die nicht Wahrnehmung von Ebenmaaß, Kraft, leichte Uebersicht der Verhältnisse oder auch Erinnerung an Vorzüge, die dem empfindenden, belebten und denkenden Wesen eigen sind, zum Grund hätte. Zu den dunkelsten Empfindungen des Schönen gehören wohl die, wo die leichte ungehinderte Vorstellung der Verhältnisse (von der Hogart gehandelt hat) das Vergnügen erweckt. Die Vorstellungskraft ermüdet bei schweren, verworrenen Verhältnissen. Aber die Leichtigkeit der Bewegungen belebter Wesen, z. B. die Manövren der Tänzer, (wozu doch Harmonie sich gesellt) der Reiter, Luftspringer u. s. w. gefallen wegen der sich äussernden Kraft und Kunst. Farben und Töne gefallen als lebhafte Ideen an sich, so fern sie die Organe nicht widernatürlich afficiren. Diese Modifikationen des Sinnenscheins anschaulich erkannt, stellen materielle Bestimmungen, oder Prädikate, die zur Qualität der Objekte selbst gehören, dar. Es ist also kein Wunder, wenn sie angenehm sind', ja

wenn

wenn angenehme Empfindungen des Lichts, der einfachen Töne (die nicht die Nerven auf eine ihnen unangemessene Art reizen) wohl gar intellektuellen Freuden vorgezogen werden. *)

§. 8.

Uns erweckt alles Unluſt, was Vorſtellung und ihre Erweiterung aufhält, und hindert, ohne uns ſchadlos zu halten, Verworrenheit, Mangel an Gedanken, Empfindungen, Unvermögen und Schwäche als ſolche, Hinderniß der Kraft, Einerleiheit, da wir in a nicht mehr als in b oder c ſehen, und doch die Möglichkeit von Realität wahrnehmen, die daſeyn könnte. Daher erweckt eine Idee, die doch etwas iſt, Unluſt, weil ſie uns Mangel oder Beraubung von größerer Realität zeigt, auf deren Abweſenheit wir ſonſt durch nichts würden aufmerkſam gemacht worden ſeyn. Wer daher ſich eines gewiſſen Grads von Kraft und Munterkeit bewußt iſt, ſie aber nicht äuſſern kann, z. B. wer zu lebhaften Empfindungen und Gedanken geſchickt ſich fühlt, aber keinen Stoff findet, ſeine Kraft daran zu üben, ob er ſich wohl einer Vollkommenheit bewußt

*) Sehr leſenswerth iſt Rauſchs Abhandlung von dem Einfluß der Töne, und beſonders der Muſik auf die Seele. S. auch die Recenſion dieſer Abhandlung in der Zürcher Bibliothek 3 B. 1 St.

bewußt ist, deren sich der träge, und gefühllose Phlegmatiker nicht bewußt ist, empfindet doch eine Unlust, die diesem fremd ist.

Uns erweckt Disharmonie, Mißverhältniß, Unordnung, Widerspruch, Unlust. Eben so Zerstöhrung, Vernichtung. Daher mißfällt alles, was den Dingen, die Vergnügen erwecken, entgegengesezt ist, wegen der Wahrnehmung fehlender Realität. Verworrenheit der Verhältnisse mißfällt so wie Verworrenheit der Gedanken als solche. Steifigkeit der Stellung, Schwerfälligkeit der Wendungen an belebten Geschöpfen mißfällt wegen des Mangels an Kunst oder Kraft. Wenn überhaupt nichts gegeben ist, welchem Realität als Formbestimmung zukommen kann, das ist nichts, was zu Einem zusammenstimmen könnte, keine Kraft, die zu wirken strebt, aber nicht wirkt, so ist das, was Unlust erweckt, ein privatives Uebel. Es ist schlechtweg Nicht a. Wenn aber etwas dergleichen gegeben ist, das zu Einem zusammenstimmen könnte u. s. w. so ist es ein positives Uebel, es ist Minus a.

§. 9.

Die Ergötzungen des Geschmacks, Geruchs und Gefühls lassen sich wohl zum Theil aus demselben Grund herleiten, aus dem das Vergnügen an lebhaften Empfindungen als solchen z. B. am Licht sich erklären läßt. Es ist kein Wunder, wenn die An-

schauung einer materiellen Bestimmung mit der Erkenntniß von Schem, und Form, mit der es der Verstand allein zu thun hat, in keine eigentliche Vergleichung kömmt. *) Ob sich in den dunkeln Empfindungen der drei unedlern Sinne etwas der Harmonie ähnliches denken lasse, kann ich nicht ausmachen. Größere Schwierigkeit macht die Untersuchung, warum die sanfte oder starke Spannung der Nerven, auch wenn sie zur Erhaltung oder Zerstörung des Körpers wenig beiträgt, gleichwohl einen so

*) Daß es der eigentlich so geheißene Verstand nur mit Schemen oder Formen der Dinge zu thun habe, haben viele eingesehen. Daß es aber unmöglich sey, von leeren Formen eine unmittelbare Wahrnehmung oder Anschauung zu haben, denke ich, muß jedem fühlbar seyn. In dem Sinnenschein muß also Materie der Vorstellung seyn: und diese ist da. Man kann nicht sagen, daß er nichts sey, als etwas, was wir zur Form rechnen, das aber dunkel wahrgenommen werde. Man kann Empfindungen nimmermehr zu Verstandsbegriffen umschaffen, oder in sie auflösen. Kein ontologischer Begrif enthält alles, was in den Erscheinungen Schall, Licht u. s. w. liegt. Und eben darum sind diese Erscheinungen bestimmte vollendete Accidenze, die da sind und vorhanden sind; alle Begriffe des Verstands von Wirkungen der Dinge außer uns sind nur mit ihnen verknüpfte, aber für sich selbst nicht existirende Bestimmungen, das ist, sie sind bloß Realitäten in der weitern Bedeutung.

so großen Grad von Lust oder Unlust erweckt, daß die wichtigsten intellektuellen Vergnügungen, und Uebel ihr nicht beikommen? Etwas kömmt offenbar daher, daß diese lebhaften Empfindungen, die Aufmerksamkeit an sich fesseln, und so die Seele außer Stand setzen, die Größe des Guts und Uebels, das sie anschaut, zu beurtheilen. Wenn ein Objekt den Ideenkreis ausfüllt, scheint es unbestimmlich groß. Daher erscheint der durch Leidenschaft beschränkten Seele der Gegenstand ihrer Leidenschaft unendlich. Ueberdem lassen sich dunkle Empfindungen nicht mit andern vergleichen, also auch nicht ausmessen. Ferner ist es gewiß, daß was das Nervensystem auf eine gewisse Art stimmt, auch den Ton, oder die Stimmung der Seele verändert, also die Seele zu Ideen einer gewissen Art fähig macht Daher können Schwämme, die unverdaut im Magen liegen, hölische Angst verursachen, *) und Visionen von Teufeln, und den Qualen der Verdammten erwecken. Widerwärtige Ausdünstungen, z. B. von Katzen, können große Bangigkeit erwecken. Der, dessen Blut leicht durch die Adern hüpft, ist froh, und der, durch dessen Adern es schwerfällig schleicht, ist traurig. Der Wind Sirocco macht nach Brydone muntere Franzosen schwermüthig, und der übermäßige Genuß des Weins in hitzigen Ländern soll weit mehr

*) S. Tißot von den Nerven. II. B. 10 K. 4 Art.

als in kalten Zänkereien, und wohl gar Mordthaten veranlassen. Also ist wohl die Stimmung der Seele, wodurch sie zu Erweckung vieler dunkler Ideen von einer gewissen Art angetrieben wird, auch wohl eine der Ursachen, darum der Reiz der Nerven so große Wirkung zu thun vermag. Endlich muß man die Associationen der Ideen in Erwägung ziehen, denen wir wegen der Dunkelheit der Empfindungen der drei unedlern Sinne nicht nachspüren können. Es darf besonders nicht vergessen werden, daß sich zu gleichgültigen, oder in geringerm Grade angenehmen und unangenehmen Ideen dunkle, allgemeine, unbestimmte Vorstellungen von großer Lust und Unlust gesellen können. Ob sie aus der Zeit der Kindheit, oder aus einem vorigen Zustand herkommen, oder aus Zuständen der Bewußtlosigkeit *) entstehen, will ich nicht untersuchen. So viel ist gewiß, daß diese Associationen ein Objekt liebens- und hassenswürdig, angenehm und erschrecklich machen können. Daher so viele und seltsame Idiosynkrasien. Die Empfindungen des Gesichts können nicht bloß wegen Häßlichkeit der Objekte, sondern wegen solcher Associationen so große Unlust erwecken, daß der größte Schmerz erträglicher scheint. Die bekannte M. Guyon beschreibt das Phantom des ihr erschienenen Teufels,

*) In welchen die Phantasie manchmal arbeitet, und neue seltsame Ideenverknüpfungen erzeugt.

fels, den sie doch ihrer Versicherung nach nicht fürchtete, als die abscheulichste Empfindung, die der Mensch haben kann. Es ist auch nichts ganz unerklärliches, wenn ein hypochondrischer Anachoret, der den Teufel zu sehen glaubte, versicherte, er wollte lieber in einen Feuerofen springen, als diese Vision noch einmal haben. (S. Vitas Patrum.) Ich glaube also, daß wir nicht genöthiget sind anzunehmen, daß das, was Lust und Unlust erweckt, etwas anders sey als Vollkommenheit und Unvollkommenheit.

§. 10.

Wir finden Wohlgefallen an Lust, und Vergnügen in andern Seelen, und Mißfallen an Unlust oder Mißvergnügen in ihnen. Daher sind uns die Qualen anderer empfindender Wesen unangenehm. Wir freuen uns hergegen über ihre angenehmen Empfindungen. Eben dies gilt von ihren intellektuellen Vergnügungen, und Qualen. Wir ziehen zwar unser Wohl dem ihrigen insofern vor, als uns die Vollkommenheit unsers Zustands unmittelbar, die Vollkommenheit des ihrigen nur mittelbar gegenwärtig ist, oder als wir nur allgemeine, mangelhafte Vorstellungen von ihrem Genuß, oder von ihren Leiden haben. „Aber woher dies Interesse, da wir „ja nicht diese genießenden und leidenden Wesen „selbst sind?„ Woher das Interesse für Ebenmaaß,

Harmonie u. s. w. in der Körperwelt. Wir urtheilen ja auch nicht, daß wir die Körperwelt selbst seyen. Ich nehme ja Antheil an der Realität des Objekts, welches ich mir vorstelle. Denn die Vorstellung ist Modifikation der Ideenkraft. Ordnung, Zerstörung in Objekten außer Mir ist Ordnung und Zerstörung in Accidenzen meines Wesens selbst. *)

Sollte es also wohl unbegreiflich seyn, woher das Gefühl, daß etwas, wodurch das Ganze vervollkommnet wird, von uns gethan werden soll, (der Kantische Imperativ der Vernunft) komme? Sollte man genöthiget seyn, hierin etwas Willkührliches vom Willen einer obersten Intelligenz Herkommendes zu suchen? und die Tugendtriebe mit den Kunsttrieben zu vergleichen, von denen sich die Geschöpfe, die sie haben, nicht Rechenschaft würden geben können, wenn sie räsonniren könnten? Oder sollte man die Gründe des Werths der guten Handlungen gar außer der Region aller Ideen suchen, und Kants Hypothese annehmen müssen. **)

§. 11.

Da also meiner Meinung nach die Begriffe gut, und bös, Lust, Unlust sich in Notionen auflösen lassen,

*) Hernach hievon — denn hier kann noch nicht erklärt werden, was Substanz und Accidens ist.

**) S. Kants Metaphysik der Sitten.

sen, die wir vergleichen, und entwickeln können, so muß auch die Scheidwand, die einige zwischen Erkennen und Wollen setzen, von selbst wegfallen. Der Wille ist keine besondere Radikalkraft. Er ist die Ideenkraft, sofern sie die Vollkommenheit zum Gegenstand hat. Ich rechne also die animalischen Triebe, die auch die Menschen kennen, zum Willen. Der Mensch will, wenn die Ideenkraft mit Beziehung auf Lust oder Unlust wirkt. Wenn also eine Einbildung klar, oder erweckt wird, sofern die Wahrnehmung der daraus entstehenden Lust und Unlust vorhanden ist, oder wenn sie unter der Bedingung der Wahrnehmung von Lust, und Unlust erweckt wird, so will der Mensch, oder so handelt die Vorstellungskraft im engern Verstand des Worts Handeln. Die Bewegungen, die zur Befriedigung der Naturtriebe abzwecken, sind also Handlungen. Der Speise, dem Trank nachgehen, dem Schmerz, der Gefahr entfliehen, sind Handlungen, oder Willensbestimmungen. Sollte aber eine Reihe von Phantasmen, welche Nachbildungen von den Einbildungen wären, die Handlungen heißen, sich nach dem Gesetz der Phantasie angereiht haben, und so eine ähnliche Bewegung des Körpers erfolgen, dergleichen vorher erfolgte, so wäre hier eine Nachahmung einer Willenswirkung. Man könnte diese Veränderung mechanisch, oder blind nothwendig heißen, ein Beywort, das man Wirkungen giebt, derer Bedingung

man entweder in keiner Vorstellung, oder in keiner Wahrnehmung von Vollkommenheit oder Unvollkommenheit setzt. Solche mechanische Veränderungen sind etwa Früchte der Gewohnheit, auf eine immer ähnliche Art zu handeln.

§. 12.

Die Ideenkraft, sofern sie mit Beziehung auf Vollkommenheit und Unvollkommenheit wirkt, oder thätig ist, befolgt ein neues Gesetz, welches vom Gesetz der Empfindungskraft, und der Phantasie verschieden ist. Denn sie erweckt, und verknüpft Ideen nach der Regel des Vollkommnen und Unvollkommnen. Daß sie nur auf den Ideenkreis des Jezt oder der Gegenwart Rücksicht nimmt, ist leicht einzusehen, denn sie ist nicht die Reihe voriger Ideenkräfte, sondern von ihnen verschieden. Daher kann der Wille im Jezt mit dem Willen im Vormals, und Nachher im Widerspruch stehen. Eine gegenwärtige Handlung kann einer vergangnen oder künftigen widersprechen. Die Nachempfindung einer angenehmen Empfindung kann mißfallen, d. i. im künftigen Ideenkreis ein Uebel seyn, und umgekehrt.

§. 13.

Wenn die Ideenkraft disjunktive, oder sich wechselweise ausschließende Vollkommenheit als Regel des Handelns befolgen soll, so lenkt sie sich nach der

größern. Alsdann heißt sie allererst der Wille in der gewöhnlichen Bedeutung. Was wir den freien Willen nennen, ist nach dem gemeinen Sprachgebrauch nichts anders, als eine gewisse Unabhängigkeit oder geringere Abhängigkeit von den ersten Eindrücken der Gegenstände des Wollens, und Nichtwollens, nach welcher unter vielen Gütern eins gewählt, und um eines geringen Vorzugs oder Uebergewichts der Realität willen gewählt werden kann, auch unter vielen Uebeln eins zugelassen werden kann, weil nichts von außen in uns so wirkt, daß wir genöthigt wären, einer vorgeschriebenen Richtung zu folgen. Wenn zwischen Dingen von eben der Art gewählt wird, da die Quantität die Verschiedenheit bestimmt, so wird auf die geringere Realität eigentlich nur darum nicht Rücksicht genommen, weil sie schon in der größern enthalten ist, und nur durch einen Mangel sich von ihr unterscheidet. Das Nichts kann aber die Bedingung keiner reellen Bestimmung seyn. Wenn zwischen Objekten von verschiedener Art, z. B. zwischen sinnlichen und intellektuellen Gegenständen gewählt wird, giebt das, was in beiden ähnlich oder übereinstimmend (also kommensurabel) ist, den Ausschlag — und in diesem ist ebenfalls Grad von Realität die Bedingung der Willensbestimmung. Was inkommensurabel ist, kann die so geheißene Wahl nicht lenken.

§. 14.

Die Bestimmung der Willensentschließung b durch das Motiv a wird wahrgenommen. Wir erkennen, daß die Kraft diejenige Bestimmung in sich zuläßt, welche den größten Grad der Realität hat; (wenn Gut anders Realität ist.) Und wir fühlen, daß zwischen Beweggrund und Handlungen Zusammenhang ist, der nicht Koexistenz, oder Folge, nicht Aehnlichkeit, oder Einheit, dergleichen zwischen a und b als Individuen einer Art statt findet, sondern wahre Kausalität oder Kausalzusammenhang heißen kann. In den Erscheinungen der Sinnenobjekte und Phantasmen ist der Zusammenhang der Identität, und der Koexistenz und Folge, aber der Kausalzusammenhang nicht. Die Vernunft begreift um des Zusammenhangs der Identität willen, daß das Stück Eis a nicht erwärmen kann. Denn es ist dem allgemeinen Ding Eis, einem Kälte erweckenden Subjekt untergeordnet. Sie begreift um des Zusammenhangs der Folge willen, daß der fallende Stein die Erde erreichen wird, wenn nichts seinen Schwerpunkt unterstüzt. Aber sie begreift mittelst des Kausalzusammenhangs, daß die Motive den Willen lenken müssen. Wie wichtig diese Bemerkung in der Transscendentalphilosophie wird, wird die Folge lehren.

§. 15.

Ich habe behauptet, daß der Wille die Ideenkraft sey, sofern die Ideen durch den Stand der Vollkommenheit der Kraft bestimmt werden, die gemeine Vernunft läßt aber diese Aufgabe unberührt. Nur den Kausalzusammenhang erkennt sie. Und wer behauptet, daß die Bestimmung des Willens durch das Urtheil, daß etwas gut sey, nicht in einem andern Verstand nothwendig ist, als die Succeßion des Objekts a auf b in der Sinnenwelt, widerspricht seinem klaren Gefühl, und Bewußtseyn. Es ist nach unsrer klaren anschauenden Erkenntniß, zu der wir durch das Bewußtseyn unsers Willens gelangen, unmöglich, daß wir das Böse als solches wollen, und das Gute als solches verwerfen. Einzelne Beispiele solcher Wahnsinnigen, die sich selbst gepeiniget haben, *) oder solcher Lasterhaften, die am Schmerz anderer Wesen außer ihnen Wohlgefallen fanden, kann man also nicht anführen, diesen Satz umzustoßen. Denn außer dem, daß er kein bloßer Folgesatz einer Induktion ist, so ist auch aus der Natur der Seele begreiflich, daß sie einen Schmerz statt

*) Ein sonderbares Beispiel eines Wahnsinnigen, der sich selbst mit Steinen zerschlug, mit Messern zerschnitt, sich die Schaam mit Strohseilen verbrannte, abscheuliche Speisen liebte, u. dergl. findet sich in Moritzens Magazin 4 B. 2 St. S. 32.

statt eines andern wählen, oder begehren kann, und daß sie Leiden, die sie nicht fühlt, sondern nur unbestimmt denket, verursachen kann, um sich das frohe Gefühl vorhandener sich äussernder Kraft zu verschaffen.

§. 16.

Der Wille äussert sich in der Empfindungskraft selbst. Die Empfindungen erhalten einen höhern Grad der Klarheit, wenn wir uns ihrer bewußt seyn, oder auf sie merken wollen. Wir können auch Empfindungen mittelbar verdunkeln, indem wir andern eine große Klarheit geben. Aber wir können keine Empfindungen schaffen, auch die Empfindungen, d. i. die Sinnenvorstellungen gegenwärtiger Objekte nicht unmittelbar unterdrücken, entfernen oder verdunkeln. Eine Gabe, die wichtiger als der Stein der Weisen, oder die Herrschaft über die Geister der Elemente wäre! die nach Poirets Meinung Adam vor seinem Fall besessen hat. *) Das Willensvermögen,

*) Durch die Imagination, die Adam vor seinem Fall hatte, konnte er zwar die vorhandene Materie der Körper nicht vermehren, aber er konnte durch sie die sinnlichen Objekte eben so behandeln, wie die Ideen seiner Phantasie. Wenn er sich z. B. einbildete, daß ein vor ihm stehender Baum seine Aeste gegen ihn neige, oder daß ein entferntes Thier sich ihm nähere, erfolgte es wirklich. S. Poirets göttliche Haushaltung.

gen, so sich in Beziehung auf die äussern und innern Empfindungen äussert, ist die sinnliche Aufmerksamkeit.

§. 17.

In den Einbildungen äussert sich der Wille zum Theil mit ähnlichen Einschränkungen seiner Gewalt, zum Theil ohne sie. Die lebhaften Bilderreihen, so sich uns im Wachen zuweilen aufdringen, können oft weder unterdrückt, noch geschwächt, noch verändert werden, so wenig als Empfindungen, welche einen vorzüglichen Grad von Lebhaftigkeit haben. Die Einbildungen, welche die Natur der Empfindungen annehmen (Kap. 3. §. 4.), verhalten sich in Ansehung des Einflusses des Willens auf sie meistens nicht anders als die wahren Empfindungen. Wir können nicht träumen, was wir wollen. Doch giebt es Ausnahmen. Es sind Beispiele vorhanden, da der Träumende, der sich bewußt ist, daß er träumt, die Traumscenen nach seinem Belieben verwandeln, und sich Visionen schaffen konnte.

§. 18.

Die Einbildungen, welche Nachempfindungen, oder auch Spuren der Empfindungen, oder sinnliche Gedächtnißideen heißen, oder die Phantasmen der ersten Ordnnng, welche gleichsam die ersten Abdrücke der Sinnbilder sind, verdunkeln sich schnell,

können

können aber durch den Willen länger klar erhalten werden. Ihre Nachbildungen oder Abdrücke (welche sonst für einerlei mit ihnen gehalten werden) können, wenn sie verdunkelt worden, erweckt werden, wenn wir wollen; sofern ihre Verdunklung nicht über einen gewissen Grad geht. Der Mensch kann also zu sich selbst sagen: Jezt will ich an dies, jezt an jenes denken. Es steht ihm immer eine gewisse Summe von Ideen zu Gebot. Mittelst derselben kann er viele andere Ideen klar machen, oder erwecken, die ihm nicht zu Gebot stehen, die aber mit denen, welche ihm zu Gebot stehen, verknüpft sind. Aus der ungeheuren Masse der dunklen Ideen, die uns immer gegenwärtig sind, haben immer einige mit den klaren die meiste Verwandtschaft, oder stehen mit ihnen in näherer Beziehung, oder sie sind dem Ton der Seele angemessener, oder durch das Organ der Phantasie leichter zu erwecken. Diese können eher als andere zu unserm Bewußtseyn gebracht werden. Durch Erweckung der Bilder erhalten sie, wenn sie oft geschieht, manchmal endlich die Eigenschaften der Sinnenbilder. Daher Visionen.

§. 19.

Der Wille verhält sich endlich als Schöpfer der Einbildungen, und bringt Bilder hervor, die er nach der Regel des Vollkommenen anreiht.

Durch

Durch Schaffung der Bilder dieser oder jener Veränderungen unsers Körpers werden sie zuweilen realisirt. Hievon ist oben geredet worden.

§. 20.

Durch die Gewalt des Willens die Vorstellungen zur Klarheit zu bringen, wird das Geschäft der Erweiterung der Erkenntniß, welche durch die Sinne, und Phantasie kömmt, also das ganze Geschäft der Reflexion, Abstraktion, des Schließens, und der vernünftigen Ueberzeugung vollbracht. Daher das Denken überhaupt ein Akt des Willens ist.

§. 21.

Dem Willen sind die abstrakten Begriffe besonders unterworfen, da er ihre Zeichen klar machen, und in verschiedene Verbindungen bringen kann. Da aber die Zeichen der Begriffe Phantasmen sind, so sind sie auch dem Gesetz der Association unterworfen, und können durch dasselbe erweckt werden.

§. 22.

Wir sind uns bewußt, wenn wir Ideen haben, weil wir sie haben wollen, daß die Bedingungen der Entstehung, und selbst die Ursachen derselben in den Aeusserungen der Ideenkraft liegen. Da nun die Ideenkraft als solche das Ich ist (Kap. 4. §. 18.)

so

so ist klar, daß die Handlungen der Ideenkraft die einzigen Aeusserungen sind, zu denen hinreichende Bedingungen in der Wahrnehmung gegeben sind. Denn von den Empfindungen und Ideen der Phantasie kann das nicht gesagt werden. Diese Ideen haben ihren Anfang, und die Bedingungen ihrer Ordnung in Etwas, daß außer dem Gebiet der Ideen ist. Also wenn das, was nicht Vorstellung ist, nicht Bestimmung des Ich ist, so ist auch das, was im Ursprung der Ideen insgesammt ein Gegenstand der Anschauung ist, und doch Wirkung seyn muß, nicht ein Prädikat des Ich, sondern eines Subjekts außer demselben. Allein was innerhalb des Gebiets der Aeusserungen der Ideenkraft ist, und zu ihnen gehört, ist Bestimmung des Ich. Da nun die Handlungen ihren Anfang, und die Bedingung ihrer innern Beziehungen und Verhältnissen in Ideen haben, so gehören die Handlungen ganz zum Ich. Der Wille, oder die thätige Vorstellungskraft wird also von der leidenden Vorstellungskraft, oder besser von der bloß wirkenden unterscheiden. Leztere ist zum Theil nicht im Ich gegründet, oder zum Theil nicht einerlei mit Ich. Aber jene ist es ganz, und kann daher ausschließlich das Selbst heißen.

§. 23.

Mit allen Ideen, derer Kausalzusammenhang wir nicht kennen, ist das Ich (die Seele) nur

zum

zum Theil nicht in jeder Rücksicht verknüpft, nicht ganz verknüpft, oder Eins — Daher sagen wir, daß uns die Bilder der Phantasie zugehören, uns einfallen, aber nicht, daß wir selbst diese Bilder sind. Allein alle Willensäusserungen sind Bestimmungen, des Selbst das — Bewußtseyn derselben macht das Bewußtseyn der Persönlichkeit aus.

§. 24.

Daher bildet sich auch der Begrif des Wesens, der dem gemeinen Verstand so viel bedeutet, als Zusammenfaßung von Realitäten, deren Beysammenseyn in Ort und Zeit eine Ursache in diesen Realitäten selbst hat. Die Seele trägt nach der analogischen Schließart was sie an sich selbst bemerkt, auf andere Subjekte außer ihr über, und daher nimmt sie überall Wesen an. Dieser analogische Schluß wird in der Wissenschaft der Naturlehre in so weit berichtiget, daß die Wirksamkeit der beharrlichen Objekte entweder gar nicht für ein Vermögen eine Wirkung anzufangen, angesehen, oder doch eine Kraft, die noch einer unabänderlichen Richtung wirkt, genannt wird. In jeder eigentlich genannten Physik wird der Körper entweder eine bloß mitgetheilte Bewegkraft, die am Ende von Seelen, oder selbstthätigen Entelechien oder einem Geist (dem primus motor) vermuthlich herrührt, zugeschrieben, oder eine nach einer und derselben Richtung auf ähnliche Weise immer

fortwirkende Kraft, deren Grundlage in der Materie gesezt wird.

Aber ohne Hülfe der Physik verfällt die Vernunft auf rohere Hypothesen, indem sie die Aehnlichkeit zwischen Seele und Körper zu weit ausdehnt. Sie hält alle Kräfte für Willenskräfte, und daher auch die Bewegungen der leblosen Dinge für willkührlich, indem sie sonst keine Art der Kausalität wirklich kennt, als die Kausalität der Willenshandlungen. Daher die Wilden, und unwissenden Menschen, welche etwa über die Natur nachdenken, die Kräfte der Körper für lauter Anfänge der Handlungen, oder Seelenkräfte zu halten geneigt sind, die in ihnen wohnen. Man kann hierüber besonders Jens Krafts Abhandlung von den Sitten der Wilden nachschlagen. *)

§. 25.

*) Man weist mit Unrecht den Prinzipien der Generalphysik in der metaphysischen Kosmologie einen Platz an. Die Gesetze der Bewegung gehören zur Welt der Erscheinungen. Die Vernunft sieht in diesen Gesetzen nur eine beständige Art der Veränderung gewisser Verhältnisse. Aber diese Aehnlichkeit führt keine wahre Nothwendigkeit, keine Kausalität ein. Da also die Erscheinung hier nur einen Theil der Wahrheit zeigt, ergänzt die analogische Schließart das Fehlende (den wahren Zusammenhang der erscheinenden Veränderungen) durch die Hypothese eines ersten Bewegers, oder

selbst-

§. 25.

Die rohe Meinung, die alle Materie für beseelt (wie es die thierischen Körper sind) erklärt, sofern sie auf bloßes Bedürfniß analogischen Zusammenhang zu ahnden sich gründet, ist hyperphysische Hypothese. Nichts anders ist die analogische Erklärungsart, durch eine Weltseele, und die Meinung, die alle Materietheilchen, auch die Pflanzen in Thiere geringerer Ordnung, die ihre zum Theil unorganisch scheinenden Glieder haben, verwandelt. So lange man nicht durch Analytik der Grundbegriffe Handlung, Kraft u. s. w. auf die wahre Erklärung zu kommen versucht, hat man noch keine transscendentale Weltlehre. Die Meinung der Wilden, daß der Stein empfinde, zürne, hasse u. s. w. ist eine plumpere Vorstellungsart der Hypothese von den alles belebenden und überall mittelst Organe wirkenden Seelen niedriger und höherer Ordnungen.

selbstthätiger Entelechien. Oder sie urtheilt nicht, und läßt die Erscheinungen unvollständig, wie sie sind, indem sie die Kräfte nur beständige Regeln der Entstehung von Veränderung nach einerlei Richtung nennt, und von der Ursache selbst nichts bejaht noch verneint, daß sie da sey? Im lezten Fall allein kann man eigentlich sagen, daß der Verstand nicht über die Gränzen der Physik hinausgeht.

Sechstes Kapitel.

Gemeine Wesenlehre und Syllogistik.

§. 1.

Der Verstand in der engern Bedeutung ist das Vermögen Vieles im einzeln Ding zu unterscheiden. In der weitern Bedeutung aber bezeichnet er das Vermögen, alle Mittel zu gebrauchen, die zur Klarmachung der Ideen anwendbar sind, und begreift also Vorzüge in sich, die zur Einbildungskraft und zum sogenannten Gedächtniß selbst gehören. Ich gebrauche hier das Wort Verstand in der ersten Bedeutung. Ein Ding kann für sich, und auch in Beziehung auf einen andern Gegenstand der Erkenntniß seyn. Der Verstand hats mit dem Ding und für sich zu thun. Zwischen mehrern Dingen, sie seyn bestimmt oder unbestimmt, ist Beziehung möglich. Beziehung unter mehrern außer einander befindlichen Dingen, ist Verhältniß. (1. Abth. 1. Kap. §. 4.) Beziehung wird durch Vergleichung erkannt. Das Vermögen Beziehungen wahrzunehmen, nenne ich Vernunft in der engern Bedeutung. Ueberall wo ich von gemeiner Vernunft rede, und ihre Entdeckungen der transscendentalen Erkenntniß entgegen setze, verstehe ich die Vernunft in der weitern Bedeutung oder die sämmtlichen höhern Seelenkräfte im Menschen, sofern sie in Betrachtung und Vergleichung der Objekte

se der Erkenntniß sich gewisse Gränzen stecken. Das Wort Gemein soll keine Verachtung anzeigen.

§. 2.

Der Verstand entwickelt und vervollkommnet sich, so wie die Fertigkeit sich erweitert, die innern Prädikate des Dings gewahrzunehmen, und die Fähigkeit äußerer Prädikate, die durch die innern selbst gesezt wird, zu erkennen. Das formelle Prinzip des Erkennens für den Verstand in engerer Bedeutung ist: Jedes Subjekt des Erkenntnisses ist das, was es ist, und nicht das, was es nicht ist. Sehr natürlich ist der abgeleitete Satz: wo gesezt wird, daß ein Subjekt etwas sey, da wird nicht gesezt, daß es nichts, oder nicht dieses, sondern das Gegentheil sey. Oder: Etwas kann nicht zugleich seyn, und nicht seyn.

§. 3.

Das unbestimmte Ding ist das bloß mögliche, das bestimmte aber das wirkliche. Mögliches und Wirkliches ist also Subjekt, nicht Prädikat des Erkennbaren. Der Verstand erkennt im Wirklichen zugleich das Mögliche. Sie sind einander nicht entgegenstehend. Sie sind Grade des Seyns. Realität oder Position des Seyns ist nicht in jedem Ding einerley. Es ist Maß des Seyns, wenn man will. Es ist aber mit dem Grad zusammen genommen das Subjekt der Erkenntniß. Durch dasselbe wird die

Wahl des Willens gelenkt. Ja auf ihm beruht, wie die Vernunft allbereits in diesem Zusammenhang der selbstthätigen Wirkungen urtheilt, der Uebergang vom Möglichen zum Wirklichen.

§. 4.

Wird die Möglichkeit weder gesezt noch aufgehoben, so ist Privation der Erkenntniß da, also privative Unmöglichkeit, oder Möglichkeit, wenn man lieber will. Wird sie an sich aufgehoben, ist Verneinung derselben da. Wird das gesezt womit sie nicht besteht, ist Widerspruch derselben oder Bejahung der Ungedenkbarkeit da. (Die Unmöglichkeit ist also privativ, negativ, positiv.) Wenn das Mögliche an sich gesezt wird, so ist es positiv, oder bejahend möglich, so wie es, wenn nur bloß sein Gegentheil nicht gesezt wird, und etwas womit es bestehen kann, gesezt wird, negativmöglich ist.

So lang wir nicht erkennen, daß der Umfang des Privativmöglichen nicht in dem Umfang des Negativmöglichen, noch dieser in dem Umfang des Positivmöglichen enthalten sey, verwechseln wir die Grade der Möglichkeit. Ein höchst wichtiger Satz! wie wir nachher sehen werden.

§. 5.

Einheit der Vielheit entgegengesezt ist nur ein privatives Prädikat. Denn Vielheit ist das positive

disjunktive Prädikat der Realitäten a b c zusammengenommen. Diese Einheit ist die numerische Einheit. Das Ganze der Bestimmung Vielheit ist die Allheit. Also das Prädikat im Möglichen = a ist Eins, Vieles, Alles. Sein Theil hat Gränzen; sein Ganzes ist unbegränzt. Man kann es daher die Unendlichkeit einer Realität in weiterer Bedeutung nennen. Denn die Erfüllung einer Realität schließt ihren Mangel oder ihre Verneinung in irgend einem Subjekt des Alls, dem sie zukömmt, wenn nicht ihr Gegentheil darinn gesezt wird, aus. Da es disjunktive Prädikate giebt, so ist leicht einzusehen, daß nicht alles Mögliche zugleich seine Erfüllung in der Wirklichkeit habe. Das Wirkliche begreift nicht das Ganze jeder möglichen Bestimmung oder das Ganze jedes Prädikats a b c u. s. w. im unbestimmten Ding. Es existirt kein unbegränzter, höchst dichter Klumpen Materie, ja nicht einmal vielleicht ein güldener Berg, ein hundertköpfiges Thier u. s. w.

§. 6.

Wir erkennen das Mögliche und seine numerische Einheit mittelbar im Einzelnen Reellen, das wir wahrnehmen. In diesem Begrif der numerischen Einheit des Möglichen ist der Begrif des Vielen und der Allheit selbst, oder der ganzen unbegränzten Realität enthalten. Das ist, wenn die Möglichkeit des Einen gesezt ist, ist die Möglichkeit der uns-

endlichen Zahl zugleich gesezt. Es ist ein Mensch möglich, also unendlich viele, ein Thier, also unendlich viele, eine Erscheinung eines Elements der Sinneneindrücke, oder eine Idee des Minimum der Sinnenobjekte also ein unendliches Aggregat solcher Erscheinungen. Es ist wahr — Wir können die Allheit nie umfassen, oder anschauen, weil sie sich nicht in ein begränztes Ideenbild zusammendrängen, noch in eine kleine begränzte Folge solcher Bilder einschließen läßt. Also ist sie der Wahrnehmung unfähig. Aber a priori mittelbar läßt sich die Allheit aus der Vielheit erkennen. Die Allheit des Dings überhaupt ist der größte. Die Allheit des Dings a ist größer als die Allheit des Dings b, diese größer als die Allheit des Dings c. Mit andern Worten, die höchste und absolut gränzenlose Gattung ist die der Realität. Niedrigere Gattungen sind z. B. die Substanzgattung, die Geistergattung u. s. w. Jede Gattung, Ort, Unterart u. s. w. ist gränzenlos, sofern sie nicht mehr Individuen begreifen könnte, als sie wirklich begreift.

Der Schluß vom Theil aufs Ganze, vom Eins auf Vieles, vom Vielen auf Alles ist eine unmittelbare Folgerung (consequentia immediata,) dergleichen auch die Schlüsse sind, welche aus Umkehrung der Sätze entstehen. Alle a sind b, also einige b sind a; keine b sind c, also keine c sind b, u. s. w.

§. 7.

Einheit κατ' ἐξοχήν so genannt ist Verbindung der Realitäten im weitläuftigen Verstand zur Realität im engern Verstand, oder Verbindung der Prädikate des Dings zu einem Ganzen. In der Realität im weitläuftigern Verstand ist nichts mannigfaltiges, aber in jedem wahren Ding ist Mannigfaltigkeit, weil jedes wahre Ding materielle und formelle Realitäten im weiten Verstand enthalten muß, als Qualität, Größe, Verhältnisse. Es giebt zusammengesezte Dinge, welchen eine Einheit der zweiten Ordnung zukömmt, sofern sie solche sind. Dergleichen sind die Substanzen. Die kollektive Einheit ist Zusammenfaßung des Vielen in Beziehung auf eine gemeinschaftliche Realität in weiterer Bedeutung. Sie sezt also keine Verbindung, sondern eine bloße Uebereinstimmung unter gewissen Subjekten, z. B. Einerleiheit ihrer Lage, Stellung u. s. w.

Individualität a in Beziehung auf die Individualität b ist die Identität im Gegensaz von Alietät, welche auch bei der Unterordnung der Dinge a und b unter eine Art statt findet. Der gewöhnliche Verstand nimmt diesen Gegensaz wahr: wie er entsteht, ist der Ort noch nicht zu untersuchen. Aehnlichkeit ist Uebereinstimmung der Qualität, Gleichheit, Uebereinstimmung der Quantität. Verschiedenheit, die alle Einerleiheit ausschließt, ist Widerspruch, wenn sie

aber durch Hinzukommen einer Realität gehoben wird, ist sie schlechtweg Verschiedenheit zu nennen.

§. 8.

Wenn a ein Requisit zu einem zusammengesezten Ding gesezt ist, so muß b ein anderes Requisit auch gesezt werden. Also hängen sie von einander ab. Ist lezteres disjunktiv, so kann auch c oder d gesezt werden. Aber a muß bleiben. Demnach hängt b von a ab, aber a nicht von b. Also heißt a der Grund, b das gegründete. Im ersten Fall wäre jedes Grund und Gegründetes zugleich. Von existirenden Dingen werden die Ausdrücke Ursache, und Verursachtes oder Wirkung lieber gebraucht; Wirkung doch eigentlich von Accidenzen. Daß zum Kausalzusammenhang Zusammenstimmung der Ursache und Wirkung zu Einem erfodert werde, sieht der Verstand überhaupt ein. Handlung ist dem Sprachgebrauch nach identisch mit der darauf folgenden paßiven Wirkung, oder sie macht mit ihr, und dem, worin sie erfolgt, ein Ganzes aus.

§. 9.

Vernunft in der engern Bedeutung vergleicht die Verhältnisse der Dinge, deren innere Bestimmungen und Fähigkeiten äußerer Bestimmungen der Verstand einsieht. Es ist das Geschäft der Vernunft auf Verhältnisse zu achten. Also betrachtet der Verstand die Dinge immer als Einheiten, die Vernunft als Vie-

le, der Verstand als innert sich die Vernunft als außer sich.

§. 10.

Laßt uns sehen, wie Schlüsse entstehen, die die Wirklichkeit der Dinge betreffen. Die Vernunft nimmt das Beisammenseyn simultaner Dinge wahr. Der Verstand sieht in den Beispielen a b c die privative Unmöglichkeit jeder andern Art des Beisammenseyns (§ 4.) Wegen Dunkelheit der Vorstellungen und Mangel an Uebung unterscheidet er sie nicht von der relativen Unmöglichkeit. Also, schließt die Vernunft, „sind die simultanen Dinge A und B immer beisammen. „Denn der Verstand stellt sich das Beisammenseyn als eine Einheit (Vereinung) der zweiten Ordnung vor. *) „Was einem Ding zukömmt, lautet dieser Schluß, „kömmt allen zu, die mit ihm übereinkommen. Nun „kömmt das Prädikat a dem Ding A zu, also auch dem „ähnlichen oder gleichen Ding B. „Allein je mehr kontraire Verbindungen in einer Art Dinge der Verstand entdeckt, je mehrere und verschiednere Schlüsse kann die Vernunft über die Verhältnisse der Dinge machen. Die Dinge A B C können durch die Realität a verknüpft seyn. Sie haben aber noch andere Realitäten b c. Durch B kann A mit D, B mit C verknüpft seyn.

Denn

*) Als eine zweite Staffel der Vereinnng. Die erste Staffel ist die Vereinung der Theile eines Dings selbst.

Denn es sind Beispiele da, daß die Dinge, welche die Realität b oder c gemein haben, mit einander verknüpft sind. So berichtigt diese ganze Schlußart sich selbst, so wie die Einsichten des Verstands, und die Erfahrungen der Vernunft wachsen. Gleichwol baut sie immer auf privative Unmöglichkeit (nicht erkannte Möglichkeit des Gegentheils) der Urtheile, auch in ihrer höchsten Vollkommenheit, deren sie fähig ist. Wenn wir annehmen, daß die Möglichkeit einer Trennung eines Prädikats und Subjekts von niemand erkannt werde, so sind wir überzeugt, daß sie falsch sey, aber nur moralisch überzeugt. Denn mathematische Ueberzeugung findet nur bei der negativen Unmöglichkeit statt. „Daß ich jezt nicht in „einem Stand der Bewußtlosigkeit bin, oder bey „der positiven Unmöglichkeit, daß der Cirkel viereckig „ist.„

§. 11.

Wenn für und wider ein Urtheil Wahrnehmungen des Verstands und der Vernunft vorhanden sind, ist höchstens Wahrscheinlichkeit in der Erkenntniß. Der Verstand sieht mannigfaltiges, die Vernunft widersprechende Verhältnisse in einerlei Dingen. Ist kein Uebergewicht der Gründe von einer Seite wahrzunehmen, entsteht Zweifel. Ungewißheit oder Unsicherheit der Erkenntniß ist nicht mit bloßer Wahrscheinlichkeit zu verwechseln. Sie entsteht 1) aus dunkler Vorstellung der Einerleiheit und Verschiedenheit. 2) Aus vermuthlicher

cher Täuschung in der Wahrnehmung der Verhältnisse. Auch in der Erkenntniß a priori hat diese Ungewißheit statt.

§. 12.

Von den Schlüssen, die auf Identität der Realität sich gründen, ist unnöthig zu handeln. Diese sind nothwendig wahr. Die analogische Methode zu schliessen, beschäftigt sich nicht mit solchen Identitäten, sondern mit Verknüpfungen simultaner Dinge außer einander. „Daß ich einen Menschen sehe oder reden „höre„ urtheile ich nicht aus Wahrnehmung der Identität, sondern der simultanen Koexistenz des Bilds und der Stimme mit dem Wesen Mensch. Es würden nur Erfahrungen erfordert, „daß da kein Mensch „ist, wo ich seine Stimme höre, oder seine Gestalt „sehe, um diese Ueberzeugung zu vernichten. Also nicht deutlich erkannte Identität des Subjekts und Prädikats bringt in der analogischen Art zu schließen Gewißheit hervor, sondern Fürwahrhaltung der Einheit, d. i. der Zusammenstimmung gewisser Realitäten zu Einem. Aber noch ist hier keine Einsicht in diese Zusammenstimmung, weil des Gegentheils negative oder positive Unmöglichkeit erkannt wird.

Diese wird hergegen erkannt, wenn der Kausalzusammenhang erkannt wird. Z. B. in den Willenshandlungen. Aber nirgends in der Sinnenwelt.

Was von der analogischen Schließart in Ansehung der simultanen Dinge gilt, das gilt auch von ihr in Ansehung der successiven Dinge. Hier hilft die Täuschung mit, daß fließende Dinge, die sich konstruiren, für identisch gehalten werden, da sie doch nicht unmittelbar, sondern allein mit einem dritten zu Einem zusammen stimmen, aber gar nicht identisch seyn können, indem zwei Dinge, eben weil es zwei sind, Alietät haben. Denn obgleich ihre Realitäten einzeln identisch sind, so sind doch Unterschiede da, durch welche die Individua (z. E. die Wirkungen u. s. w.) alia werden. Hievon in der Metaphysik.

§. 13.

Vermöge der analogischen Methode vermuthet die Vernunft in dem Zusammenhang der Wesen der Aussenwelt Kausalität, wo selbige nicht wahrgenommen wird.

§. 14.

Wenn die Vernunft geringe Analogien für hinreichend hält, daraus neue und den wirklichen Dingen unähnliche Dinge zu folgern, schweift sie in die Region der Ueber-Natur, oder Hyperphysik aus. Daher Aberglauben und Schwärmerei.

Siebentes Kapitel.

Wie die Seele sich selbst von der Welt unterscheidet.

§. 1.

Bisher habe ich zwar die gemeine Sprache Seele, Welt, Körper ꝛc. gebraucht, da ich die Entstehung unsre Erkenntniß zu zeigen gesucht habe. Aber noch habe ich nicht gezeigt, wie wir dazu kommen, unsern Seele und die Welt zu erkennen, und beide von einander zu unterscheiden. Dieses zu zeigen ist keine leichte Sache. Jakobi hat statt den Knoten zu lösen ihn frisch zerschnitten, und gesagt, daß uns der Welt Daseyn geoffenbart sey — Feder ist der Meinung, daß man die Auflösung dieses Problems vergeblich versuche. Vielleicht möchte es doch nichts schaden sie zu versuchen.

§. 2.

Dem an bloß moralischen Aufgaben gewohnten, nur in Auflösung derselben geübten Denker könnte die Frage, „wie unsere Erkenntniß von der Seele und von „der Welt entsteht„ lächerlich vorkommen. Er dürfte antworten: „Ich weiß wohl, wie sie bei mir ent„steht. Ich bin mir meiner Seele, ihrer Kräfte „und Fertigkeiten bewußt. Und die Welt, sofern „die Wesen darin auf mich wirken, fühle ich nicht „anders, als ich das Daseyn meiner eigenen Ge-

„danken

„danken fühle, nur mit dem Unterschied, daß die „Ursache meiner Gedanken in mir ist, hergegen die „Ursache der Weltkräfte, oder die Subjekte, in de„nen sie existiren, außer mir.„ Allein wie kömmt der Mann zu der Einsicht, daß seine Erscheinungen (noch außer den Gründen und Folgen die in ihnen selbst liegen) in Kräften oder Subjekten außer ihm (wer weiß in welchem Sinn) ihren Grund, oder ihre Ursache haben müssen? Und was heißt ihm seine Seele? Er fühlt wohl Kraftäußerungen, also Kraft. Aber worin ist sie? Diese Kraft könnte sie nicht vielleicht aller Empfindungen, so wie der Phantasmen alleinige Ursache seyn? Und wie weiß er endlich, daß der Sinnenschein mehr sey, als die Träume und Dichtungen?

§. 3.

Wir haben gesehen, wie der Wille von der Empfindungskraft und Phantasie unterschieden wird. Das Gefühl der Individualität und der Personalität, mit dem gemeinen Selbstgefühl macht die Idee das Ich aus. Die Objekte der Empfindung werden als ein Ich vorhanden erkannt, oder als ein Ich verbunden. Woher aber dieser Unterschied? Und wenn nun verschiedene Kräfte gesezt werden, wie entsteht die Vorstellung von Substraten derselben, und was sind nach der gemeinen Vernunftkenntniß die Substrate?

§. 4.

§. 4.

Die Dichtungen, und überhaupt die Gedanken als solche enthalten die Gründe jeder wahren Ursache ihrer Anreihung und Folge, in ihrer Erzeugung selbst. Wir setzen also die freithätige Vorstellungskraft nicht außer die Erkenntnißsphäre hin, oder nehmen Wirkungen an, die außer derselben liegen. (5. K. §. 23.) Ferner sind die Phantasmen ihrer Entstehung und Anreihung nach von Dichtungen verschieden, und stimmen mit ihnen nicht zusammen. Also haben sie eine verschiedene Kraft. Ihre Menge, Natur, und die eigentliche Weise ihrer Entwicklung hat außer der Erkenntnißsphäre ihre vollständigen Bedingungen; also sofern Ich das bekannte ist, außer dem Ich. Sie werden durch ihre Regeln determinirt, also ist ihre Quelle nicht der Wille. Die Empfindungen erzeugen sich nach Regeln, oder zufolge solcher Bedingungen, die außer aller Anschauung sind. Wir folgern das Daseyn von Regeln und Bedingungen allmählig aus der Vergleichung der sinnlichen Erscheinungen. Wir können die Empfindungen nicht wie die Phantasmen bis zu ihrem Ursprung noch zuweilen verfolgen. Sie steigen auf wie ein Zauberpalast vom Schlag der magischen Ruthe; weder die Erzeugung noch die Weise derselben ist uns wahrzunehmen verstattet. In den Phantasmen, welche Gedächtnißideen sind, ist doch die Entstehung selbst, oder ein gewisser Zusammenhang, ob-

schon nicht der Kausalzusammenhang mit den Vorstellungen der Sinne Gegenstand der Wahrnehmung, obgleich die Weise dieser Entstehung unbekannt ist. Aber in den Empfindungen ist keines von beiden erkennbar. Ich habe den Vorsatz einen Feenpalast zu dichten. Ich setze ihn aus Theilen von Ideenbildern zusammen, die nie in diesen Verhältnissen in der Empfindung vorhanden waren. Nun weiß ich, wenn dies Bild vor mir steht, wo sein Ursprung ist, oder an welche Ideenfolgen es geknüpft ist. Ich bin mir der Zusammenfügung bewußt. Aber auch warum es so und nicht anders beschaffen ist, d. i. wie es unter allen möglichen Gestalten eben diese erhielt? weiß ich. Es stimmt mit meinen Willensäußerungen allein zusammen. Wenn ich mir hergegen einen Gegenstand vorstelle, der, wie ich mich erinnere, der getreue Abdruck eines sinnlichen Ideenbilds ist, so bin ich mir bewußt, daß dies Phantasma mit einer vorhergehenden Empfindung nach allen Theilen verknüpft war. Also erkenne ich seine Entstehung. Aber die Art und Weise derselben nicht.

Ich will, und Gedanken knüpfen sich an Gedanken. Hier erkenne ich die Art und Weise der Anreihung, oder Folge. Die Phantasmen knüpfen, sich nach dem Gesetz der Aehnlichkeit an einander, oder sie verbinden sich nach dem Gesetz der Gleichzeitigkeit und Succeßion so daß ein Kontinuum erscheint, d. i. daß sie sich als Theile eines Ganzen darstellen.

Hier

Hier sehe ich Verknüpfung. Oder sie sind endlich durch keine klaren Ideen verbunden, und fallen mir einzeln ein, wie man zu sagen pflegt. Hier seh' ich keine Erweckung, oder überhaupt keine Verbindung.

Im Traum ist oft weder die Entstehung noch die Verknüpfung der Phantasmen wahrzunehmen. Die mechanische Phantasie nähert sich also der Empfindungskraft. In der Empfindung sind die Erscheinungen nicht nach ihrer Aehnlichkeit verknüpft. Manchmal sind die Reihen der Sensationen unterbrochen, und dunkle treten zwischen klare.

Aus allem dem läßt sich erklären, warum die Vorstellungskraft in besondere Ideenkräfte gleichsam zerstücket wird.

§. 5.

Da dem Sprachgebrauch nach was innerhalb der Intuitionssphäre liegt, Ich oder Seele heißt, so hat die freithätige Ideenkraft auf diesen Namen Anspruch. Aber es ist offenbar, daß die mechanische Phantasie als solche und auch die Empfindungskraft von diesem Ich im engen Verstand des Worts verschieden sind. Einige ihrer Wirkungen sind im Ich enthalten. Aber andere Kraftäußerungen, mit denen sie verbunden seyn müssen, sind ausserhalb desselben. Daß dieses leztere so sey, lehrt die analogische Schließart. Wenn die Willensvorstellungen ihre

Ursachen haben, aus welchen das *dort* oder das wie? ihrer Entstehung, Erweckung, Verbindung erkannt wird, so haben auch die übrigen Ideen ihre Ursachen. Wenn die Phantasmen einen Anfang in gewissen Wirkungen haben, so haben auch die Empfindungen einen solchen Anfang in gewissen Wirkungen. Nach der analogischen Schließart müßten also außer der eigentlich genannten Seele Ideenkräfte, oder Kräfte seyn, die solche Objekte, welche der Sinnenschein, heißen, hervorbringen, man nehme dann an, daß diese Objekte ihre Qualitätsbestimmungen außer dem Ich selbst ablegen *), welches aber eine von der Analogie abweichende Voraussetzung wäre. In diesem letztern Fall würden diese Kräfte außer dem Ich zwar Objekte hervorbringen, von denen wir aber nichts prädiciren könnten.

§. 6.

Es ist nothwendig, daß wir die ganze Manier wie der gewöhnliche Mensch von schlichtem Verstand und überhaupt der unmetaphysische Denker als solcher, die Dinge außer sich von den Dingen in sich unterscheidet zu entwickeln suchen, hernach zusehen, was für Verbesserungen nach und nach damit vorgenommen werden. Er sieht und fühlt seinen Körper, Bäume,

*) Das heißt: Man nehme dann an, daß eine andere Kraft Ideen hervorbringen kann, als eine Ideenkraft.

me, Berge, Gestirne, die Erde u. s. w. Worin oder in welchen Wirkungen haben diese Erscheinungen ihren Anfang, mit was für andern stehen sie im Zusammenhang? Ueberdem wie erhielten sie eben diese und keine andere Beschaffenheit, Beziehungen, Verhältnisse? Welche andere Kraftäußerungen bestimmen ihnen dieselben? alle diese Wirkungen gehören nicht zum Ich, wenigstens so lange nicht, als ich sie nicht wahrnehme. Sollten die Objekte der Sinne, die ich wahrnehme, nicht ihren Anfang, und ihre Ursache haben müssen? Allerdings. Mit den Bäumen, Bergen, u. s. w. die ich sehe, sind ähnliche Objekte in Ort und Zeit vorhanden — Der Baum, den ich sehe, existirte, eh ich ihn sah, und wird ferner existiren. *) Außer den Objekten, die mir gegenwärtig sind, liegen andere ähnliche, die mir gegenwärtig seyn könnten. So hätten also alle Objekte ihre Bedingungen und Folgen in andern, die außer mir sind — Aber ihre Ursachen? Auch diese haben sie. Es sind Wirkungen, mit denen sie nothwendig zusammenhängen, vorhanden. Es hat seine Ursachen, daß die Körper so und nicht anders gebaut, zusammengeordnet sind. Die Gesetze ihrer Veränderungen haben so gut als die Gesetze meiner willkührlichen und freiwilligen Gedanken Etwas,

*) Alle diese Urtheile sind Folgerungsurtheile, die nach analogischer Schließart entstehen. Sie gelten, so lange nicht das Gegentheil durch transscendentale Beweise erhärtet wird.

wodurch sie zureichend bestimmt sind. Was ist aber dies Etwas? Hernach hievon.*) (6. Kap. §. 13.)

Nun nehme ich auch thierische und menschliche Körper wahr. Nur von den menschlichen wollen wir izt reden. Sie bewegen sich, sie äußern Wirkungen wie der organische Körper, welcher mir immer gegenwärtig ist. Diese Bewegungen und Wirkungen sind also denen ähnlich, mit welchen Phantasmen, Dichtungen, Entschlüsse in mir verknüpft sind — Nach der Analogie sind also mit diesen Wirkungen außer mir Phantasmen, u. dgl. verknüft. Phantasmen sind in mir Folgen von Empfindungen. Also sind sie es auch außer mir. Es giebt also außer meiner Seele noch mehrere. Die Amme, die Mutter, der Vater ꝛc. sind in Wahrheit Menschen, wie ich. Ich täusche mich nicht. Meine Phantasie reiht nicht auf, träumerische Manier Bilder an einander.

Nun steht die Welt da! Das Ich ist nicht das einzige Wesen.

Was sind aber die Objekte der Sinne außer mir, mit welchen die Objekte in mir verknüpft sind? Nach der Vorstellungsart des Einfältigen gar nichts

*) Dies Etwas sucht die Vernunft außer der Sinnenwelt auf, weil sie es in der Sinnenwelt selbst nicht findet, in Geistern, Dämonen, Gottheiten, und endlich in einem Werkmeister der Welt.

nichts anders als die Objekte in mir selbst. Und das heißt sich streng an die Analogie halten. Ich sehe den Baum, den Stein, betaste ihn, höre sein Rauschen, fühle eine Härte, Schwere. Nun ist er mir nicht mehr gegenwärtig. Was ist das, was auf ihn folgt, was im Jezt statt des damals vorhanden ist? Gerade ein solches Objekt (urtheilt der Einfältige,) das gleich dem Baum, dem Stein eine Farbe hat, einen Schall erweckt, hart, schwer ist. „Nein, ur„theilt der Naturforscher. Die Farbe, der Schall, „Schein, sind außer mir nichts. Der Baum hat, „wenn ihn kein Auge sieht, keine Farbe, seine Bewe„gung erweckt in der bloßen Luft, die zu keinem Ohr „dringt, keinen Schall. Er ist nicht hart, wenn „wenn kein fühlendes Wesen ihn berührt„ „Nicht „einmal Ausdehnung und Bewegung hat er, sagt „der Spiritualist. Auch diese sind nichts als Schein.„ Und nun bleiben keine Qualitätsbestimmungen übrig. Ich weiß nicht, was der Baum ist? Nur daß er etwas, und daß er viel und nicht nur Ein Wesen begreift, weil er eine Reihe von Gegenständen enthält, die einzeln auf mich einfließen können. Die gemeine Vernunft geht aber nie so weit. Sie nimmt die Realität des Solidum außer der Seele an.

Aber die, welche sich an dies Urtheil halten, erhalten doch schon durch die Aehnlichkeit der Phantasmen mit den Sinnbildern Winke, wie unsicher dies Urtheil sey. Denn der gestümmelte fühlt ein abge-

nommenes Glied seines Leibs, wo nach dem Zeugniß anderer Sinne selbst der Betastung keins ist, weil ein Reiz seiner Nerven eine falsche Empfindung erzeugt, also nicht Existenz eines berührenden Solidums, sondern eine unbekannte Wirkung, die auch ohne dasselbe da seyn kann, die Erscheinung des Solidums bewirkt. Wo keine Körper außer uns sind, können wir uns einbilden Körper zu fühlen. Es ist also zum Gefühl nicht nöthig, daß das äußerliche Objekt desselben Aehnlichkeit mit der Erscheinung habe; weil ja zuweilen Gesicht und Betastung lehren, daß wir ein Solidum fühlen, wo keins ist, wenn nach ihrem Zeugniß auch sonst Solida außer uns existiren, die auf unsere Gefühlsorgane wirken.

Die Seelen der Menschen und Thiere gehören nicht zu den Objekten der Sinne. Denn ich schließe ihr Daseyn allein nach der Analogie, und den Regeln der Natur- und Seelenlehre. Ich kann mir zwischen gewissen Erscheinungen und ihren existirenden Objekten außer der Seele keinen Zusammenhang denken, der der Analogie angemessen wäre, wenn diese Objekte nicht Menschen- und Thierseelen sind.

§. 7.

Von Empfindungen schließen wir also auf Objekte und Veränderungen in uns auf eine Welt außer uns. Wir nehmen wahr, daß auf Empfindungen Phantasmen folgen, die also in ihnen als Fol-

gen

gen gegründet sind. Also schließen wir von Phantasmen auf vergangene Dinge oder gewesene Objekte außer uns, sobald wir sie für Phantasmen erkennen. Von Einbildungen, die wir für Dichtungen erkennen, schließen wir auf die Möglichkeit solcher Objekte der Außenwelt, ja von Hirngespinnsten, die gegen die Regeln der Analogie verstoßen, im Zustand des vernünftigen Nachdenkens nicht einmal auf diese.

§. 8.

Einbildungen, die sich uns aufdringen, ohne daß wir, obschon dies leicht seyn müßte, ihre Entstehung aus gegenwärtigen Empfindungen gewahr würden, oder schlößen, auch ohne daß wir sie selbst klar zu machen oder herbei zu führen bemüht wären, von denen wir wir also weder jenes noch dieses als wahr annehmen, halten wir entweder für schwache Empfindungen oder für Eingebungen eines Wesens, das auf uns von Außen einfließt, oder für Wirkungen der sinnlichen Organe, die nach Entfernung der Objekte noch immer fortdauern, oder erneuert werden. Wir schließen demnach auch aus dergleichen Einbildungen, derer Verschiedenheit von wahren Empfindungen uns bekannt ist, auf eine Außenwelt. Diesen Satz werde ich durch Beispiele zu erläutern suchen, da er bei weiten nicht so einleuchtend ist, als der vorige.

Es ist zwar nicht zu läugnen, daß wir nicht immer wirklich urtheilen: nun wirkt ein Geist auf mich, nun ist meine Seele abwesend bei dem Gegenstand, den ich mir vorstelle; nun arbeitet mein Gehirn Ideen hervor, wenn wir solche Einbildungen haben. Allein wir geben auch nicht immer auf ihre Erweckung acht, und können nicht bestimmen, wie es damit zugeht, ob wir sie willkührlich erweckt haben? u. s. w. Wenn wir aber urtheilen müssen, oder wollen; so nehmen wir etwas dergleichen an. Der Wilde bildet sich ein, „daß seine „Seele im Traum ausfahre, und daß sie die Oerter besuche, wo er sich zu seyn einbildet.„ Der, welcher aus einer lebhaften Entzückung zu sich selbst kömmt, nimmt eben das an. Wer Gedanken und Einfälle hat, die er nicht los werden kann, verfällt manchmal darauf, sie für Wirkungen eines Geists in seine Seele zu halten. Andere Ekstatische urtheilen, daß ein Geist ihnen die Auftritte, welche sich ihnen dargestellt haben, gezeigt hat. Diese hyperphysischen Hypothesen machen der Vorstellungsart Platz, daß das Gehirn solche Einbildungen erzeuge, eine Vorstellungsart, die auch bei Ungelehrten, und solchen, die keine Philosophen sind, herrscht.

§. 10.

Diese Meinung erhält das Ansehen einer Thatsache durch die Wirklichkeit einer beständigen Mitwirkung

wirkung des Gehirns beim Phantasiren und Denken, woran schon der gewöhnliche Beobachter nicht zweifeln kann, welche sich durch unzählige Erfahrungen und Beobachtungen bestätiget. Diese Erfahrungen lehren, daß die Phantasmen eigentlich erneuerte Sensationen sind, welche durch das innere Organ (das Gehirn) erneuert werden. Jene Meinungen waren nur Urtheile, die auf eine geringe Analogie gebaut waren, und eigentlich hyperphysische Hypothesen. Diese lezte Vorstellungsart hergegen ist auf Wahrnehmung der Mitwirkung des Gehirns bei dem Geschäfte des Phantasirens und alles Nachdenkens, welches ohne Erweckung der Ideenzeichen nie geschehen kann, gegründet. Folgende Wahrnehmungen beweisen diese Mitwirkung.

1) Ein starker Zufluß der Säfte zum Gehirn erweckt lebhafte Bilder, beflügelt die Phantasie, erhöht die Stärke der Phantasmen, weckt verloschene Erinnerungen wieder auf.

2) Wenn das Gehirn zusammengedrückt wird, ist alle Ideenkraft gleichsam vernichtet. Wenn das Blut dadurch träg, und schwer cirkulirt, ist sie gehemmt. Wenn es stark gereizt wird, wirkt sie regellos, und so, daß der Zusammenhang der Bilder und Begriffe beständig unterbrochen wird. — Dieser Reiz kann von Ursachen herkommen, deren Sitz nicht im Gehirn selbst ist.

3) Das

3) Das Gedächtniß kann durch Veränderungen des Gehirns, derer Beschaffenheit sehr schwer zu bestimmen ist, gestärkt und geschwächt, auch wol gar zerstört werden.

4) Erschöpfung der Kräfte des Nervensystems zieht zuweilen Schwächung der Denkkraft nach sich.

Es ist überhaupt offenbar, daß die Klarheit, Lebhaftigkeit, der Fluß, und die Folge der Ideen durch die Wirkungen des Gehirns verschiedentlich bestimmt werden. Sie sind also die Bedingungen der Einbildungen und Gedanken. Diese bleiben aus, wo sie nicht erfolgen, erfolgen auf eine andere Art, wo die Art der Wirkungen des Gehirns verändert wird. Eben so erfolgen die äußern Empfindungen nicht, wenn die Wirkungen der Organe der äußern Sinne nicht erfolgen und auf eine andere Art, als im natürlichen Stand, wenn sie auf eine andere Art geschehen, als im gesunden natürlichen Zustand.

§. 11.

Hieraus ist leicht zu bestimmen, was subjektivische Wahrheit im Gegensatz des Scheins sey.

Wir halten die sinnlichen Objekte und ihre Veränderungen für Wahrheit, hingegen die Scenen der Phantasie, die sich uns in Träumen, im Wahnsinn, in Fieberparoxismen, in Ekstasen darstellen, für Schein. Eigentlich ist das Wort Täuschung am

bequemsten zu bestimmen, was diese Scenen seyn — (1. Abth. 1. Kap. § 7.) Sie zeigen uns Wesen als Thiere, Menschen, Bäume, Berge. Diese Wesen wirken oft in der Vorstellung ihrer Natur gemäß, aber oft der uns unbekannten Natur dieser Wesen zuwider. Ihre Bilder koexistiren einander, und folgen einander. Aber die beständigen Erscheinungen, welche Grundlage, oder Substrat anderer sind, die immer wiederkehren, an welche andere als an ihre Bedingungen geknüpft sind, d. i. die steten Bilder, die Subjekte der Veränderungen legen in der Phantasie ihre Natur zum Theil ab, und werden so unstät, veränderlich, inkonsistent als die übrigen Phönomene. Der Mensch Kajus steht vor mir. Aber er ist im nächsten Augenblick verschwunden. Es giebt keine sichern untrüglichen Bedingungen eben diese Erscheinung zu erneuern, und mit eben der Lebhaftigkeit wiederkehren zu machen. Ich befinde mich in der Stadt A. das Bild derselben steht vor mir Nun ists auf einmal weg, und es kehrt nicht wieder ganz unverändert, so wie es vor mir stand, zurück, so bald gewisse Objekte ihre Stellung auf eine gewisse Art verändern, wie hergegen das sinnliche Bild der Stadt A. Die Objekte der Phantasie entwickeln sich, und werden Quellen neuer Wahrnehmungen. Allein nur bis auf einen gewissen Grad. Denn über diesen versiegt die Ideenquelle, und ein leeres bleibt zurück.

Es löst sich in Dunst auf, was eine Zeitlang Konsistenz hatte. Der Träumer kömmt in das Vatikan zu Rom — Er will die Bibliothek besichtigen. Eine Zeitlang giebt der Gegenstand Stoffe zu neuen und neuen Wahrnehmungen. Aber mit einemmal ist er verschwunden, und weg ist die Scene, die der Träumer für Anfang vieler und reichhaltiger Anschauungen gehalten hatte. Er träumt sich nach Aegypten, wo er die Pyramiden besichtiget. Schon hat er eine bestiegen, schon ist er mit Gefahr hinunter geklimmt. Voll Ahndung von dem Geheimniß des Steins der Weisen an einem Ort etwas zu erfahren, welcher das Vaterland des großen Hermes ist, besichtiget er nun auch die innern Gänge. Er arbeitet sich durch enge Löcher mit Mühe und Gefahr hindurch, wovon der ganze Lohn dieser ist, daß die Scene verschwindet. So läßt die Phantasie immer mehr erwarten, als sie wirklich leistet. Ihre Bilderketten können nur bis auf einen gewissen Grad fortgesezt werden. Sie ist nicht unerschöpflich, Stoff zur Wahrnehmung anzubieten, wie es die Sinne sind. Sie täuscht also.

Die Objekte der Sinne, und ihre Veränderungen befolgen gewisse Regeln, oder beständige Bedingungen, indem sie sich uns darstellen. Eine gewisse Ordnung ist in ihrer Koexistenz und Folge. Auch manchmal in den Reihen der Bilder der Phantasie.

Oft

Oft ahmen sie die Regeln der Verhältnisse der sinnlichen Objekte nach. Allein auch sehr oft widersprechen sie allen Regeln, die die sinnlichen Erscheinungen befolgen. Alles soll nach diesen Regeln mit etwas der Zeit und dem Ort nach verknüpft seyn, das Gegenstand der Wahrnehmung werden kann. Die Sinne zeigen immer die Möglichkeit, das Gewebe und die Folgen der Empfindungen aufzusuchen, und auszuspüren. Ihre Erscheinungen hängen allweg zusammen. Nicht die Geschöpfe der arbeitenden Phantasie. Diese steigen wie aus dem Chaos hervor, und werden geboren, ohne daß wir sie zuvor in dieser Gestalt wahrgenommen hätten. Oder sie stellen sich doch ohne Vorbereitung dar, ohne daß klare Bilder vorgehen, an die sich reihten. Sie verschwinden, und ihr Weg, den sie nahmen, ist unsichtbar. Keine klaren Bilder folgen ihnen. Es fehlt also den Folgen der Phantasmen an Kontinuität. In den Empfindungen sind gewisse Gegenstände immer mit andern beisammen, und folgen auf sie. Die Substrate der Phänomene, die unorganischen Körper, und organischen Wesen setzen ihre Erscheinungen auf eine gewisse übereinstimmende sich immer ähnliche Weise fort. Berge tanzen nicht, Menschen fliegen nicht, und Thiere reden nicht. In den Scenen der Phantasie findet das Widerspiel statt.

Wir urtheilen also:

1) Daß die Bilder oder Geburten der Phantasie (die wir weder für Erinnerungen noch für Dichtungen

tungen halten) nicht Bilder der Sinnenobjekte seyn, daß z. E. die Körper in der Phantasie nicht die Körper der Außenwelt sind, weil sie wie Bilder der Zauberlaterne sich vormalen, und entweichen, sich nicht betasten, wägen, zertheilen lassen; daß die Menschen und Thiere in der Phantasie nicht die Menschen und Thiere der Außenwelt sind, weil sie nicht wie diese sich mit allen Sinnen untersuchen lassen, nicht wie sie alle Merkmale belebter Wesen, und zum Theil vernünftiger Wesen äußern.

2) Daß hergegen die Bilder der Phantasie nur etwas von den Realitäten der Sinnenbilder an sich haben, wodurch sie ihnen ähnlich werden, gleichwol aber jene beständigen oder immer sich ähnlichen Grundlagen der abwechselnden Vorstellungen in den Sinnen bei ihnen nicht anzutreffen seyn, daher sie von denen, die am meisten aus ihnen machen, für Hüllen oder Exuvien der Objekte der Außenwelt gehalten werden. *) (Die beständige Grundlage sinnlicher Erscheinung ist das, was man logische Substanz, oder Subjekt der wechselnden Bestimmungen nennen möchte. Es ist in der Phantasie nicht zu finden.)

3) Wenn

*) Demokrit nahm an, daß die Ideen der Phantasie aus Exuviis oder simulacris, die von außen in die Seele kommen, entstehen, die also feiner, und dünner sind, als die Objekte der Sinne.

3) Wenn die Phantasmen die Natur und Ordnung der Sinnbilder an sich nehmen, und äußern, aber unserm Bewußtseyn nach mit den Sinnenbildern nicht übereinstimmen, und gar nicht in die Reihe derselben passen, so urtheilen wir, daß sie eine von ihnen verschiedene Folge von Erscheinungen seyn. Wir vermuthen übrigens entweder überhaupt alle gedenkbare Aehnlichkeit mit Empfindungen, nur nicht die Einerleiheit, oder die Uebereinstimmung zu einer und derselben Art von Phänomenen. Oder wir halten die wahrgenommene Aehnlichkeit mit Empfindungen für unzulänglich, diese Ideenfolgen von gemeinen Phantasmen zu unterscheiden, weil die Umstände unter denen sie sich der Seele darstellen, sonst bei Phantasmen der gewöhnlichen Art eintreffen. Im ersten Fall suchen wir nach bekannten oder bloß als möglich zu vermuthenden Bedingungen solcher Erscheinungen, die weder äußere Empfindungen noch Einbildungen sind. z. E. Der Körper ist während der Zeit, da wir dergleichen ordentliche Träume hatten, zufolge sinnlicher nachfolgender Wahrnehmungen unthätig, und seine Organe sind unwirksam gewesen. Das reimt sich nicht mit dem Gesicht vom Paradies, oder dem lebhaften Traum vom Aufenthalt im Hause eines Freundes, den mit ihm geführten Gesprächen, von der Reise, die wir gemacht zu haben uns dünken. Nun wollen wir aber diese Ideenfolge nicht für einen ei-

gentlichen Traum halten. Wir haben also (schliessen wir) das Vermögen der Seele nach zuweilen an einem andern Ort zu seyn, als unser Körper, oder ein Geist ließ uns die ordentlichen und lebhaften Bilder vorschweben. So ist das Räthsel gelöst. Die Vision ist nicht sinnliche Erfahrung, aber auch nicht Schein- und Blendwerk, oder doch nicht gemeines, gewöhnliches Gaukelspiel der Imagination.

§. 12.

Wenn die Phantasmen unsern Empfindungen gleich widersprechen würden, und z. B. einen Körper im Raume zeigen würden, wo die Sinne uns schon einen zeigen, oder einen Körper nach andern Gesetzen sich bewegend darstellten, als nach den Gesetzen der Sinnenwelt, so würden sie deßwegen noch nicht täuschende oder leere Erscheinungen heißen. Gesezt, wir hätten alle die Gabe des zweiten Gesichts, die dem Pordage und Schwedenborg zu Theil ward, wir könnten zuweilen uns mit Engeln und Planetenbewohnern, unterhalten, so würden wir wie Sie annehmen, daß es in einerlei Raum viele Welten gebe, und daß wir die Sinnenwelt nur unter der Bedingung wahrnehmen, daß die äußern Sinne geöffnet seyn, die verborgene Welt hergegen ohne diese Bedingung. Nun wären uns beide Welten Wahrheit.

Gesezt, die Welt der Offenbarung, von der jene Schwärmer reden, wäre nicht der Gegenstand dieses

ses innern Gesichts, sondern eine metaphysisch- und moralisch-mögliche Welt, so würden wir sagen, daß wir in beiden zugleich leben, das Gehirn wäre das einzige Sinnenorgan für die zweite Welt. Wir bedürften der äußerlichen groben Organe nicht, um diese Welt zu erfahren, und darin zu leben.

§. 13.

Wenn wir überhaupt in Träumen und andern unnatürlichen Zuständen vor unserer Seele Bilderfolgen vorübergehen sehen, die die Natur und Ordnung der Sinnenobjekte nur unvollkommen oder gar nicht nachahmen, und uns nachher wachend dieses Zustandes erinnern, aber auf den Charakter der Täuschung (§. 11.) nicht Acht geben, glauben wir eine Vision aus der unsichtbaren Welt gehabt zu haben, (wie die nordamerikanischen Wilden wähnen) oder wenn wir wahrnehmen, daß die Bilderketten zwar keine äußern Erfahrungen aus einer zweiten Welt sind, weil ihnen die Stätigkeit und die Ordnung solcher Vorstellungen mangelt, so halten wir sie nach der Analogie für Dichtungen, oder Geschöpfe der Einbildung. Aber weil wir selbst uns bewußt sind, dieser Dichtungen Urheber nicht gewesen zu seyn, so schließen wir, daß es Dichtungen eines fremden Geistes seyen. Daher die gemeine Meinung, daß die Träume Eingebungen der Geister seyen. Endlich wenn wir wahrnehmen, daß solche Phantasmen mit Sensa-

tionen und Dichtungen nicht allein alle Aehnlichkeit haben, sondern auch nichts anders sind, als Fortsetzungen, oder Nachempfindungen und Nachbildungen derselben obwohl in einen andern Zusammenhang gebracht, und nach Bedingungen, die wir wenig kennen, verändert, und bald verdunkelt, bald zu unserer Gewahrnehmung gebracht; so urtheilen wir, daß zwar etwas ist, das nicht unser Wille ist, welches diesen Phantasmen ihre Form und Verbindung giebt, daß es aber kein fremder Geist seyn darf, weil es eine Kraft ist, Empfindungen und Dichtungen nachahmend darzustellen. Gleichwohl ist es etwas außer dem Ich. Vergleichen wir nun vollends die sinnlichen Erfahrungen, so sich zu den Wirkungen der Phantasie gesellen, so können wir nicht umhin, die Bemerkung zu machen, daß gewisse Veränderungen des Körpers beständige Bedingungen derselben seyen, daß also die Phantasmen so wie die Sensationen ihre Organe haben. Wenn wir nun kraß und allzu analogisch philosophiren, glauben wir, daß es von den Sinnenobjekten abgestreifte Hüllen, oder Bilderchen im Gehirn gebe, die sich nach gewissen Regeln an einander reihen u. s. w. Diese Meinung besteht aber nur mit der Vorstellung, daß die Sinnenobjekte außer uns den Bildern selbst ähnlich seyn. Denn sind sie das, so können sie ja wol von sich Abdrücke, oder Gemälde zurücklassen, deren theils verworrene, theils nach gewissen Regeln der Ordnung entstandene Gruppirungen

rungen gleichsam eine zweite Welt, eine Welt im kleinen bilden.

§. 14.

Wir lernen alle ordentlichen Visionen und Träume in der Folge für Blendwerk halten, weil sie wenigstens immer (den seltenen Fall des zweiten Gesichts ausgenommen) sich am End in Nichts auflösen, und ihnen die Stätigkeit mangelt. Der Kaufmann Abu-Hassan in dem Mährchen Talanders hält daher sein Kalifat, das einen Tag dauerte, für Blendung, weil er vor und nach diesem Tag ein gemeiner Kaufmann ist, wenn schon die Scene dieses Tags Wahrheit war, weil der Kalife Harun-Al-Raschid es so künstlich veranstaltete, daß sie mit keinen vorhergehenden noch nachfolgenden Erscheinungen zusammenzuhängen schien, also keine Stätigkeit hatte. Das Wesen der Blendung ist, daß wir mehr zu erkennen glauben, als da ist, mehr erwarten, als kommen wird, mehr für — aus den Erscheinungen folgend, mit ihnen verknüpft, bedingt künftig halten, als wir sollten. Daher verhält sich die täuschende Erscheinung zur wahren eben so wie das Bild im Spiegel zum Objekt. Der subjektivische Unterschied des Phantasma eines Körpers von der wahren Erscheinung ist der:

Das Phantasma stellt sich nicht immer, ja nur selten zugleich allen Sinnen dar. Nicht im-

mer ist es Quelle neuer Erscheinungen, wenn es in eine andere Lage gebracht wird. Diese Erscheinungen befolgen keine gewisse bekannte Ordnung, keine solche, deren Regel bestimmt werden kann. Sie haben keine Stätigkeit, oder hangen mit keinen bekannten vorhergehenden und nachfolgenden Erscheinungen von ähnlicher Natur zusammen, so daß sie keinen Anfang in etwas, noch ein Ende in etwas Dargestelltem haben. Wenigstens ist der lezte Mangel allemal da.

Das Sinnbild hat die Eigenschaften, die dem Phantasma mangeln. Und hier ist der objektivische Unterschied.

Beide haben freilich ihre Bedingungen und Ursachen. Und diese Bedingungen sind außer dem Ich. Aber die Ursachen der Phantasmen sind nicht so reell, als die Ursachen der Sinnbilder. Ihre Objekte außer der Seele sind nicht wie diese (zum Theil) Seelen der Menschen, und Thiere. Es sind nur Dinge, die gewisse Aeusserungen und Wirkungen von solchen Seelen uns vergegenwärtigen. Also existirt izt in meiner Gegenwart kein Pferd, noch ein Mensch, ob ich mir wohl beides einbildete. Es ist nur das, was von beiden zunächst durch das Sehorgan wahrgenommen wird, was ich iezt anschaue.

Achtes Kapitel.

Ahndung von einem Substanzwesen (Substanziellen) oder Substrat der Wirkungen, im methaphysischen Sinn.

§. 1.

Die Körper, welche Grundlagen (Substrate) der physischen Erscheinungen sind, verändern ihre Gestalt, und Verhältnisse. Aber sie haben doch Stätigkeit. Eben so haben die innern Empfindungen immer ihren Anfang und ihre Folgen in ähnlichen Empfindungen. Die Seele hat Stätigkeit — Es ist also etwas, worinn die beständigen stäten Erscheinungen der Körper und der Seelenwelt sind, oder inhäriren. Dieses ist Eins. Außerdem würden sie gleich den andern dahin fließen; (eigentlicher zu reden) sie würden abwechseln. Allein da dies Substrat eins ist, so ist es auch Bedingung des Daseyns eben der Erscheinungen.

§. 2.

Es ist also etwas (so schließt die Vernunft, freilich nicht die des Hottentoten, sondern des Forschers der Körper- und Seelennatur. „Etwas muß „seyn, was dem Fluß der Phänomene in und auser mir zur Base dient, was den wechselnden Dingen allen koexistirt; was ist, wenn sie gewesen

„sind, ist, wenn sie seyn werden; was die sich ähnlich „bleibenden Phänomenen in ihrer Aehnlichkeit erhält. „Die Seele das Ich muß selbst in Etwas seyn; die „Ideenkraft muß in Etwas subsistiren, dies Etwas „verbindet das vergangene Ich mit dem jetzigen. Wo„her sonst ihre Verbindung? Sie (diese Ideenakte) „sind verbunden, und doch sind es einzelne Akte. „Sie sind nicht zugleich auf einmal im Jezt; sie müs„sen also in einem Dritten seyn.„

§. 3.

Die Vorstellungen sind alle dem Selbstgefühl zufolge keine für sich bestehende Realitäten. Sie sind an sich so wenig als existirend gedenkbar, als die Figuren gedenkbar sind ohne Körper. Sie sind inhärente Dinge. Also die Ideenakte, oder Kraftäußerungen sind in einem Substrat vorhanden, das selbst für sich existirt. Diese Entdeckung ist aber noch ein dunkles und schwankendes Urtheil. Wir bilden uns auch leicht ein, daß wir nur das Wort Kraft an die Stelle des Worts Akt, Wirkung setzen dürfen, um das fehlende Substrat zu haben. Mancher fühlt gar keinen Mangel einer Realität im ganzen System der Vorstellungen. Er meint, gewisse Ideen seyen eben die Grundlage der andern. Der Gedanke Ich oder Seele nach seinem wahren Inhalt sey auch die Seelensubstanz, oder vielmehr alle Begehrungen, Verabscheuungen, Dichtungen, Reflexionen und Abstraktionen

tionen zusammengenommen mit dem Bewußtseyn derselben machen zusammen die Seelensubstanz aus. Er meint, daß in allem dem Etwas sey, woran sich das Wechselnde oder Fließende in uns anknüpft; ob es ihm wohl schwer fallen sollte, zu erklären, was dieses wohl seyn könnte.

§. 4.

Die Körper werden von einigen für Objekte angesehen, die den Sinnbildern zum Theil ähnlich sind. Sie halten also das Solidum für die wahre Substanz. Die, welche den Begriff des Solidum entwickeln, und nur ein Ausgedehntes, das wirkt, darin erkennen, halten die Kräfte, die außer einander wirken, für das Substrat der physischen Phänomene. Und so glauben sie ein Substanzwesen, gefunden zu haben, weil sie nicht weiter in Entwickelung des Begrifs gehen, und nicht wahrnehmen, daß er nur allgemeine Bestimmungen inhärenter Realitäten enthält.

§. 5.

Viele, die in den Ideenakten nichts Substanzielles finden, sehen es hergegen in dem Solidum. Sie meinen das Solidum sey eine für sich bestehende Realität, weil es nach dem gemeinen Sprachgebrauche beharrliches, oder permanentes, obschon in etwas inhärirendes Phänomen ist. Also da sie nach der Analogie räsonniren, schließen sie, daß die Seele selbst

zu ihrem Substrat ein Solidum habe. Die subtilsten Denker unter diesen machen sie zu einem ausgedehnten Atom. Die krassern zur Substanz des Gehirns, zu einem Lichte oder Feuerkörper u. dgl. Nach diesen ist die Seele aus Kräften, die außer einander existiren, zusammengesezt (§. 4.) Sie kann also das Schicksal aller Körper haben, und in ihre ersten Bestandtheile aufgelöst werden.

§. 5.

Diese werden in ihrer Meinung, daß die Seele ein Solidum sey, noch mehr durch die Erfahrung bestärket, daß die Ideenkräfte Bedingungen der Wirkungen der Materie (der physischen Materie, oder des Solidum) und diese hinwiederum Bedingungen der Wirksamkeit der Ideenkräfte sind. Da nun Solida auf Solida einfließen (nach Regeln, die wir kennen) so können wir (folgern sie) nach der Analogie annehmen, daß die Seele dem Substanzwesen nach ein Solidum sey. Analysiren wir dies Räsonnement nach der metaphysischen Seelenlehre, so heißt es so viel: Die Grundlage vollkommen bestimmter Kraftäußerungen, die ihre Materie und Form haben, besteht in andern Kraftäußerungen, die von einander abgetrennt existiren, welche weder der Materie noch der Form nach vollständig bestimmt sind. Es heißt also so viel: Das Substanzwesen (Substrat der Accidenze) der Seele besteht in Accidenzen des Körpers von denen wir aber gar nichts

prädiciren können, als daß sie außer einander sind. Es braucht also zur Beleuchtung der Unstatthaftigkeit des Materialismus gar nichts weiter, als daß man seine Grundsätze analysirt.

Zehntes Kapitel.

Von der Welt.

§. 1.

Daß die selbstthätige Ideenkraft ein Individuum ist, welches seine von der Existenz der Ursachen der Empfindungen abgesonderte Existenz habe, ist ein Urtheil des Gefühls. Die selbstthätige Kraft ist Eins. Ideen, die nicht aus ihr entspringen, haben ihren Grund in Etwas, das nicht sie selbst ist. Es ist wahr, daß gezweifelt worden ist, ob nicht die Empfindungen, und Phantasmen aus eben dieser Kraft entspringen sollten — Man hat für möglich ausgegeben, daß sie durch dunkle Ideen mit der thätigen Vorstellungskraft zusammenhängen dürften. Wenn dies System zur Evidenz gebracht werden könnte, so müßten alle Vorstellungen aus dunklen Willensakten, deren Verknüpfung wir uns großentheils nicht bewußt sind, entspringen. Wir müßten, ohne es zu wissen, alles was wir wirklich empfinden, auch empfinden wollen, und also unsere Ideenwelt selbst erschaffen. *)

§. 2.

*) Einige haben das System von der Gemeinschaft der Seele und des Körpers, welches die vorherbestimmte

§. 2.

Die gemeine Vernunft hat diesen Zweifel nie aufgeworfen. Aber wenn das Ich oder Selbst nichts wäre als eine Täuschung? Das kann keinen andern Sinn geben, als den. „Wenn das Ich nur eine aus „Accidenzen entstehende kollektive Einheit wäre, *) „übrigens diese Wirkungen gemeinschaftlich mit den „übrigen Vorstellungen aller Seelen und Geister im „All, und allen Wirkungen der Körperwesen, in „einem Substrat oder Substanzwesen inhärirten?„ Dieser Zweifel hat sich von jeher unter tausend Gestalten gezeigt, aber er betrift das Ding, von dem sich nichts kathegorisch prädiciren läßt, als daß es sey. In gemeinen verständlichen Ausdrücken vorgetragen, heißt er so viel: Hat meine Seele ihr Substanzwesen für sich, oder hat sie es mit den Ursachen der äusserlich sinnlichen Erscheinungen gemein? Der Spinosismus hat sich selbst in Schusterköpfen seinem Wesen nach, (oder dem Urtheile nach: daß Seele und Welt zusammen nur Accidenze einer Substanz sind,) unter allerlei

stimmte Harmonie heißt, auf diese Art erklärt: „Die Seele entwickelt selbstthätig oder willkührlich „ihre Ideen.„ Ich weiß zwar nicht, ob sie alle Folgen dieser Assertion eingesehen haben.

*) Keine wahre Vereinung zu einer unzertrennlichen, weder der Vermehrung noch der Verminderung fähigen zusammengesezten Realität.

allerlei Gestalt und Hülle eingenistet. Diese Spekulationen der neuen Platoniker, Kabbalisten, Theosophen möcht' ich noch nicht zur eigentlichen Metaphysik rechnen, weil sie bei blos sinnlichen Phänomenen, oder ungereimten abentheurlichen Dichtungen stehen bleiben. Eher gehören sie zur Hyperphysik.

§. 3.

Sollten die sinnlichen Vorstellungen! eben sowohl falscher Schein und Täuschung seyn, als die methodischen Träume der Geisterseher und vieler Wahnsinnigen? Sollten sie die Wirkung einer Welt in uns, d. i. einer Reihe von uns zum Theil ähnlichen Wesen nicht nothwendig setzen? ja auch nicht einmal in einem befriedigenden Grad wahrscheinlich machen? Sollten sie eben das in einem vollkommnern Grad seyn, was die Spielereien der Phantasie in einem unvollkommnern sind? Dieses ist der gemeine skeptische Idealismus, der seine Einwürfe bloß auf Analogien baut. Es könnte der gemeinen Menschenvernunft beikommen, den Menschen für einen Träumer anzusehen, der sich wachend methodischer, und mit mehr Schein der Wahrheit täuscht, als in unnatürlichen Zuständen. Sind solche fast ununterbrochenen Ketten von Visionen möglich, als Schwedenborgs, der 30 Jahre lang mit Engeln umgieng, warum sollte nicht das ganze Leben eine Vision seyn können? warum sollte dieser lange Traum nicht einmal eben so wie andere Träume

me enden können, und einem Zustand Platz machen, der mit diesem so wenig zusammenhienge, als die Träume mit dem wachenden Zustand?

Dieser skeptische Idealismus baut auf bloße Möglichkeit, daß die sinnlichen Erscheinungen den Blendwerken der Phantasie subjektivisch ähnlich seyn könnten, weil es möglich ist, daß wir einen Traum zu haben träumen, und so ein Traum in dem andern steckt. So könnte der, welcher glaubt, daß ein Geist uns in Träumen Bilder eingebe, annehmen, daß er beständig unter den Einflüssen eines solchen Geists stehe, und daß also nicht eigentlich Seelen der Menschen und Thiere, und noch überdem gewisse Wesen, die man Körper nennt, ihm gegenwärtig seyn, und seine Empfindungen verursachen, sondern daß das ganze Problem seines Daseyns durch jenen Geist gelöst sey.

§. 4.

Diese drei Hypothesen bezweifeln die Erkenntniß der Welt a posteriori. Nach der ersten ist sich die Seele zur Erschaffung aller ihrer Ideen genugsam, und zwar in der uneingeschränkten Bedeutung des Ausdrucks Seele. Sie erfährt also die Welt gar nicht, sondern nur sich selbst. Nach der zweiten ist zwar alle sinnliche Erfahrung Wahrheit, aber die Welt ist nun ein einziges Substanzwesen, also im Grund keine Welt. Wir ziehen zufolge dieser Hypo-

these

these eigentlich aus unsern Empfindungen die falsche Folgerung, daß viele Substanzen seyen. Nach der dritten ist außer mir erweislich nur ein Geist, wenigstens erfährt der Skeptiker erweislich nur einen. Dieser ist vermuthlich der unendliche Geist, (dessen Daseyn aber ziemlich willkührlich angenommen werden müßte. *)

§. 5.

Diese Hypothesen empören die menschliche, gemeine Vernunft. Sie würden auch ohne Unterstützung transscendentaler Vermuthungsgründe nie ihr Glück gemacht haben, die zweite etwa ausgenommen. Die erste widerspricht der gemeinen Erfahrung. Die dritte thut einen Sprung ins Gebiet bloß möglicher aber mit keinen wirklichen Wahrnehmungen übereinstimmender Erfahrungen. Eine Existenz, die lauter Traum ist, ist etwas, wozu keine Data in der wirklichen Erfahrung vorhanden sind. Traum bezieht sich nach allen Wahrnehmungen, derer der Mensch bisher fähig war, auf Wahrheit. Wer das Gegentheil annimmt, ist dem gleich, der behaupten wollte, „weil „man welche gesehen hat, die sich selbst für Thiere, „oder für andere Menschen gehalten haben, als sie „waren, so dürften sich wohl alle Menschen in dies

„sem

*) Der Skeptiker könnte ihn nämlich aus keinen guten Gründen a posteriori als wirklich annehmen.

„sem Fall befinden.„ Und ein Skeptiker, der sein Leben für einen langen Traum hält, wäre einem Verrücktgewesenen gleich, der, weil er sich eine Zeitlang für einen Wolf oder Hund gehalten hat, und von dieser Verblendung zurückgekommen ist, nunmehr nach einem vieljährigen Genuß des freien Gebrauchs seiner Vernunft glauben wollte, er könnte noch immer verrückt seyn, nur die Art der Verblendung könnte sich verändert haben.

§. 6.

Gründe a priori für das Daseyn der Welt aufzusuchen kann nur Methaphysikern oder Zweiflern, als der Nro. 1. und 2. ist, einfallen. Die gemeine Vernunft hält das Daseyn der Welt für ausgemacht. Allein unsichtbare, oder höhere Welten denkt sie sich gern als möglich. Die Gewohnheit solche Welten für möglich zu halten, geht leicht in Fertigkeit über, sie wahrscheinlich zu finden. Und diese verwandelt sich leicht in Ueberredung, daß sie wirklich seyn. Da wir außer uns unendlich viel Dinge für möglich halten müssen, so können wir uns nicht enthalten, zu fragen, was sie seyn, und da wir das nie denken, noch vermuthen, was mit keiner unserer Wahrnehmungen übereinstimmt, (es müßten uns denn Gründe a priori nöthigen) so denken wir uns auch die unbekannten Welten der unsrigen mehr oder weniger ähnlich. Ja wer das Gegentheil aus Liebe, zum

Selt-

Seltsamen thut, entfernt sich von der Denkart vernünftiger Menschen. Daher sind Fontenelle's Vermuthungen über die Planetenbewohner vernunftmäßiger, als die Erdichtungen von den Königreichen und Nationen im Grund des Meers, von denen die Arabischen Mährchen reden.

§. 7.

Die analogischen Weltveränderungen, welche mit den erkannten Gesetzen der Weltordnung übereinstimmen, sind natürlich. Diejenigen, welche mit ihnen wenig oder gar nicht übereinstimmen, heißen übernatürlich. Es ist gewiß, daß die Weltgesetze sich erst nach und nach durch ihre Wirkungen uns enthüllen. Unbekannte Wesen und Wesenkräfte, oder nie erfahrne Erscheinungen nimmt der vernünftige Denker so lange nicht an, als die sinnlichen Erfahrungen und Zeugnisse sich ohne sie begreifen lassen, von derer Daseyn er überzeugt ist. Wenn z. B. ein Mensch, der in einer Wüste lebt, versichert, daß er einen Satyr angetroffen, der mit ihm geredet habe, so urtheilen wir darum noch nicht, daß er ein solches Geschöpf gesehen. Wenn wir vollends wissen, daß er damals vor Hunger kraftlos und überdem ein Visionair, auch ein Prahler war, so sind wir weit entfernt, die Satyren um seinetwillen für wirklich zu halten. *)

Der

*) S. Hieronymi Vita Antonii. Auch die andern Beispiele sind wahre Thatsachen.

Der Hunger zerrüttet die Phantasie. Und von diesem Zeugen ist bekannt, daß er mehrmal Einbildungen mit Empfindungen verwechselt hat. Endlich ist er der Aufschneiderei wegen berüchtiget. Wer sollte also Satyren seinetwegen glauben? Wenn eine Brantweinsäuferinn in der Nacht zu Asche verbrennt, so denken wir nicht, daß ein unbekanntes Wesen diese Veränderung bewirkt habe. Wir suchen in einer innerlich in ihrem Körper entstandenen blitzartigen Entzündung die Ursache des seltsamen Vorfalls. Wenn uns ein Abentheurer Gestalten von Verstorbenen darstellt, wenn er uns Stimmen hören läßt, die aus den Phantomen zu kommen scheinen, so urtheilen wir noch nicht, daß Verstorbene sich den Lebenden zeigen, wenn ein Magier sie ruft. Wir suchen bekannte physische Ursachen dieser Täuschung auf. Wenn uns dünkt, daß ein Esel mit uns spricht, so denken wir nicht, daß im Esel eine Menschenseele wohnt, sondern daß wir eine Vision mit einer sinnlichen Erfahrung verwechseln. Ich sage, wir denken und urtheilen so, wenn wir uns von der Denkart der vernünftigsten Menschen nicht entfernen, und in Aberglauben und Schwärmerei fallen wollen.

Neuntes Kapitel.

Von der Existenz Gottes, als Weltschöpfers.

§. 1.

Wir bringen Ordnung, Schönheit, Harmonie gern hervor. Denn sie ist etwas Gutes. Nur Verblendung, Einschränkung der Ideenkraft kann zum Gegentheil verleiten. Nun treffen wir in unserm Körper, und der Körperwelt diese Eigenschaften an. Wir streben nach Erhaltung unserer Kräfte, Erweiterung unserer Thätigkeit in uns und den Wesen, derer Wohl wir wünschen. Wir bezwecken also den Zustand der Vollkommenheit auf alle Weise, dessen Bewußtseyn Glückseligkeit heißt. Unsere Kräfte gehen freilich nie so weit, daß wir organische Körper nach Willkühr zusammensetzen, mit Seelen verbinden, diesen Seelen Triebe geben könnten, ohne ihr Wissen die Erhaltung ihres Körpers, und Fortpflanzung der Wesenart, zu der sie gehören, zu befördern; daß wir die organischen Wesen in die Nähe von Körpern bringen könnten, derer sie zu Erfüllung dieser Zwecke bedürfen; daß wir diese Körper nach gewissen Gesetzen entstehen, vergehen, sich in einander verwandeln machen könnten; daß wir für das Vergnügen der empfindenden Geschöpfe durch tausend Anstalten sorgen könnten, u. d. gl. Aber wir sehen in der Körper- und Seelenwelt durchweg je genauer wir beide kennen lernen,

lauter Erscheinungen, die solchen absichtlichen Veranstaltungen eines verständigen freien Wesens ähnlich sind; ob wir gleich keinen Begrif von so großen physischen Kräften haben, als diejenigen seyn müßten, durch die die Körperwelt ihre Ordnung, und die Geisterwelt ihre Vollkommenheit erlangt hat. Wir können doch aber uns des analogischen Schlusses kaum enthalten, daß ein verständiges freies Wesen beider Urheber sey. Da wir sehen, daß die Körper aus gewissen Elementen bestehen, welche auf mannigfaltige Art verbunden sind, und ihre Verbindung unaufhörlich verändern, so schreiben wir die Zusammensetzung dieser Elemente selbst diesem Wesen zu, so wie die Bewegungsgesetze der Körper — Und von den Seelen der Menschen und Thiere sind wir wenigstens genöthiget, anzunehmen, daß sie von diesem Wesen in den Zustand ihrer Entwickelung und Wirksamkeit gesezt worden: wenn wir nicht einige Bestimmungen der Weltordnung überall zu erklären uns enthalten wollen.

§. 2.

Diese Beweisart ist vieler besonderer Bestimmungen fähig. Da aber die Art, wie die Körperwelt zusammengesetzt worden, besonders aus bekannten Wesengesetzen unbegreiflich, und die Wirkung eines Geists auf einen andern in keiner Erfahrung gegründet ist, so hat die Vernunft diesen Weg, die Vollkommenheit der Welt zu erklären, oft verlassen, und

andere

andere versucht, wo sie noch mehr Schwierigkeiten vor sich fand, ja die sie alles hartnäckigen Sträubens ungeachtet wieder verlassen mußte. Einige enthalten sich der Frage, woher die Welt komme? ganz, und meinen, daß sie ewig seyn könne, und da ihre Entstehung unbegreiflich sey, auch wohl ewig seyn müsse. Aber dieses heißt dem Denken sehr willkührlich Gränzen setzen. Andere wollen die Welt aus den bekannten Gesetzen der Wirkungen der Geister und Körper entstehen lassen. Und diese gehen ungleich zu Werke. Sehr albern ist die Hypothese der philosophischen Sekten, die die Welt aus dem ungefähren Zusammenfluß von Atomen entstehen lassen. Außerdem, daß der Zufall keine Welt hervorbringen kann, der nach analogischer Schließart kein Gebäu, keine Uhr, kein Kunstwerk hervorbringen kann, kennen diese Philosophen auch die Natur der Wesen nicht, deren Grundbestimmungen nichts wenigers als Raum und Bewegkräfte sind. Andere haben die physischen Wesen allmählig durch die Kräfte lassen geboren werden, die sie noch jezt besitzen. Sie gaben ihnen aber schon von Anfang zum Theil die Struktur, und die zusammengesezten Bewegkräfte, die sie haben, oder legten gar genetische Kräfte in sie, die sie nicht mehr haben. So haben es die allermeisten Atheisten, besonders die neuern angefangen, die Welt ohne Gott entstehen zu lassen. Die Seelen hielten viele für eine Art von Materie. Andere ließen sie im Keim, der sie einschloß, bis zu

dessen Entwickelung schlafen. Auch diese Atheisten befriedigen die Fragen der Vernunft nur bis auf einen gewissen Punkt, und zwar sehr unvollkommen. Ohne Vorstellungskräfte sind keine auch nur gleichsam nach Zwecken wirkende plastische Kräfte begreiflich. Also gesezt, es läßt sich eine plausible Hypothese erfinden, wenn man ein Chaos gelten läßt, welches schon genetische materielle Kräfte aller Art enthält, die Geburt der Welt daraus zu erklären, wie entstand dies Chaos, und was sind das für Kräfte? — Man sage nicht, daß sie ursprünglich da gewesen sind, oder man würde die Frage der Vernunft abweisen, nicht beantworten: Sind sie Folgen der Zusammensetzung der Elemente? Sollen wir der Ursach der Zusammensetzung nicht nachfragen? Ueberdem wenn wir das Chaos gelten lassen ohne dem Ursprung seiner Kräfte nachzufragen, wo soll die Ursache herkommen, die es in Ordnung bringt, das Ungleichartige scheidet, das Gleichartige zusammensezt, und seinen Kräften freien Spielraum verschafft?

§. 3.

Alle veränderlichen Bestimmungen der Wesen in der Welt sind nach dem Urtheil der Vernunft in etwas Beharrlichem gegründet, ob sie sich wohl in Ansehung der Bestimmung, was beharrlich sey, vielfältig täuscht. Da aber das Substanzwesen der Körper und Seelen (oder was der Mensch gewöhnlich an

seine

seine Stelle sezt) theils selbst veränderlich scheint weil die Kräfte wachsen, abnehmen, verschwinden, theils allem Ansehen nach einen Anfang hat, wie z. B. das Daseyn der Seele, (wiewohl beides sich noch wohl bestreiten läßt,) so haben die Menschen den Ursprung der Wesen selbst in einem ersten, und absolut unveränderlichen Ding aufgesucht. Da sie nun fanden, daß ein Körper aus einem andern hervorgeht ob er schon vorher nicht in ihm; in dieser Gestalt enthalten war, z E. eine Flamme aus einer andern, eine Pflanze aus einer andern, so hielten sie diesen Ursprung für eine wahre Zeugung eines Dings aus einem andern dessen Bestandtheil es nicht war, und nahmen eine Prokreation, die keine Zusammensetzung aus vorher da gewesenem Stoff ist, für eine Erfahrung oder Thatsache. Sie glaubten also, daß ein Geist aus einem andern emaniren könne. In der Folge sonderten viele das Sinnliche von dieser Vorstellungsart ab, stiegen in die Region des transscendenten Dings hinauf, und nahmen eine Kraft an aus Nichts etwas, d. i. eine Substanz hervorzubringen, daß ist eine bloß virtuale Prokreation. (So übel mir dies Wort gefällt, bin ich in Ermanglung eines andern es doch zu gebrauchen genöthiget.)

§. 4.

Aber was ist dies erste, verständige, freie, permanente Wesen? Wollte man ihm einen Körper

zuschreiben, so müßte es sich selbst denselben gebaut haben, also ohne seine Hülfe wirken können. Hat es keinen, so ist es zwar ein solches Wesen, dergleichen wir aus der Erfahrung keines kennen. Wir haben aber alle Ursache, ihm wenig Aehnlichkeit mit solchen Wesen, die wir kennen, zuzuschreiben. Dieses Wesen ist eines. Denn nehmen wir viele an, so setzen wir ohne Grund viel Ursachen eines Dings, wo eine hinreicht. Auch ist die Welt das Werk eines Schöpfers, wenn wir auf die Harmonie darin sehen. Geben wir dem Wesen das die Welt schuf, einen Urheber, diesem wieder einen, und so bis ins Unendliche fort, so nehmen wir an, daß gar nichts permanentes existire, worin das Veränderliche gegründet ist. Dieses ist wieder eine Folge des Satzes des zureichenden Grundes (wie in der Metaphysik näher gezeigt werden soll.) Wir finden jene Hypothese nur insofern plausibel, als wir nicht daran denken, daß wir das permanente Ding nicht bloß in die Vergangenheit hinauf setzen, sondern gar läugnen. Und die gemeine Vernunft fühlt diesen Widerspruch, ohne ihn entwickeln zu können. Es fehlt viel, daß der Progressus in Infinitum auch nur eines gemeinen Denkers Beifall haben könnte, wenn er diese Idee nur gehörig entwickelt. Es ist denn ein Grundsatz des gemeinen Theismus, daß ein Gott, und dieser Gott ewig ist.

§. 5.

Von den Vollkommenheiten, die Gott als Weltschöpfer zukommen müssen, ist hier zu reden ganz unnöthig, da diese Materie von so vielen sehr vollständig abgehandelt worden ist.

Zehntes Kapitel.

Von der Unsterblichkeit der Seele, und ihrer Gemeinschaft mit der Welt.

§. 1.

Die, welche die physischen Wesen für permanente Substanzen (wenigstens vom Augenblick ihrer Schöpfung an) halten, und sich ihre Verwandlungen aus dem einmal vorhandenen Stoffe erklären können, wenn sie den Materialismus verwerfen, sich die Existenz der Seele ohne forwährende Schöpfung anders nicht als durch die Voraussetzung ihrer Präexistenz z. B. im Keim ihres Körpers, oder in einem vorgehenden thierischen oder menschlichen Leben von der Zeit der Weltschöpfung an erklären, hergegen wenn sie die Seele für Materie oder etwas ihr ähnliches halten, sie mögen sich dessen bewußt seyn oder nicht, glauben sie ihre Erzeugung oder Geburt aus der Seele des Vaters, oder gar eine Hervorbringung durch

den Willen der Eltern, oder sie treten auch jener ersten Meinung bei. Die fortwährende oder tägliche Schöpfung der Seelen ist von vielen angenommen worden.

§. 2.

Daß die Seele nach dem Tode fortdaure, haben die meisten Menschen von jeher angenommen. 1) Weil auch Körper ohne eine sich ereignende Veränderung, die ihre Zerstörung bewirkt, fortdauren, im Tode aber nach dem Begrif, den sie sich vom Wesen der Seele machten; (z. B. daß sie ein ätherisches, feuriges, luftartiges Ding sey) nichts geschieht, das die Seele nothwendig zerstören müßte. 2) Weil es uns unmöglich ist, uns in das Nichts in Gedanken zu versetzen, d. i. uns den Stand der Vernichtung zu imaginiren, haben Menschen, die nicht über die sinnliche Erfahrung hinaus gehen, sich nicht einbilden können, daß ihre Existenz aufhören werde. 3) Die abergläubischen Erzählungen von Todtenerscheinungen haben auch das Ihrige beigetragen, den Glauben an die Fortdauer der Seele fortzupflanzen, und zu befestigen. 4) Religiöse Gründe, derer Gewicht sehr groß ist, haben bei sehr vielen die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit zuwege gebracht. 5) Einige haben das Wesen der Seele für unzerstörlich gehalten. 6) Wo man wenig oder keine überwiegende Gründe für oder wider eine Meinung hat, wählt man die

lieber,

lieber, von der man wünscht, daß sie wahr seyn mag, oder die man für wahr zu halten ein Bedürfniß empfindet.

§. 3.

Andere haben angenommen, daß die Seele mit dem Körper untergehe. 1) Weil sie die Seele für grobe Materie, die sich selbst zerstört, oder gar für das Resultat der animalischen Lebenskräfte hielten, zu welcher Meinung besonders solche geneigt sind, die Feinde des Aberglaubens sind, zugleich aber dermaßen in der Sinnenwelt leben, daß sie fast nie an ihre Seele denken. 2) Weil sie bei anscheinendem Mangel an entscheidenden Gründen die Meinung wählten, die ihnen besser gefiel.

§. 4.

Daß die Seele die Welt nicht erfahre, oder auf sie nicht physisch oder reell einfließe, noch von ihr reelle Einflüsse empfange, ist eine pur metaphysische Hypothese. Die gemeine Vernunft behält den Sprachgebrauch, daß das, was gegen den Willen der Seele, und unter Bedingungen, die sie nur unmittelbar und oft sehr schwer erkennt, wirkt, außer der Seele in der Welt sey. Sie nimmt das System (10 Kap. §. 1.) nicht an, und sezt also die Ursachen der sinnlichen Erscheinungen nicht in eben das Wesen, welches Seele heißt. (Und andere Modifikationen dieser Hypo-

these sind ohne transscendente Prinzipe unverständlich.)

§. 5.

Wenn der Influxionist übrigens entscheidet, daß die Ursachen der äußern sinnlichen Phänomene wahre Substanzwesen außer der Seelensubstanz seyen, so geht er weiter als die gemeine Vernunft, die diese Substanzwesen zum Theil nur ahndet. Und wenn der Harmonist die vis repraesentativa Universi in einer und derselben Substanz mit der freithätigen Vorstellungskraft sezt, *) so widerspricht er keinen sichern allgemeinen für wahr gehaltenen Vernunftschlüssen, wenn er anders gesteht, daß in dem Substrat der Seele eine Art von Zusammensetzung statt finde, und das Substrat der sinnlichen Vorstellungskraft eine Art von Subsistenz für sich allein habe; da dann ein System herauskommt, das mehr für sich hat, als Berkleys Idealismus, und da nach ihm gleichwol ein gewisser aber idealischer Einfluß der Welt und Seele in einander statt hat, nähert es sich auch in dieser Rücksicht der gemeinsten Vorstellungsart mehr als dieser. Idealismus, oder Plouquets System selbst, oder endlich das System der Assistenz gelegentlicher Ursachen, nach der ältern Bestimmung.

*) Den Beweis kann ich hier nicht geben.

Eilftes Kapitel.

Ueber die Hyperphysik und Metaphysik.

§. 1.

So lange die Vernunft sich in ihren Schlüssen innerhalb den Gränzen der wirklichen Erfahrungen hält, *) d. i. 1) nichts für wahr, oder wahrscheinlich hält, was nicht in irgend einer wirklichen oder glaubwürdigen Erfahrung wäre, also nichts a priori sezt, oder vermuthet, das nicht Gegenstand ähnlicher Erfahrung wäre. 2) Niemals anders als moralische Gewißheit, nicht aber wahre Nothwendigkeit in den kathegorischen Folgerungen vom Wirklichen auf Wirkliches annimmt, steigt sie nicht in die Region der transscendenten Begriffe hinauf. Insofern nimmt sie also von den Sätzen der Metaphysik, welche die Seele, die Welt, und Gott angehen, keine Notiz. Solche Sätze sind aber alle die Sätze, welche etwas Wirkliches sezen, oder behaupten, das kein Gegenstand menschlicher Erfahrung seyn kann; 1) entweder weil es überhaupt nicht zu Objekten der Anschauung ge-

*) Aber hier nehme ich das Wort Gegenstand der Erfahrung nicht von der dem menschlichen Individuum möglichen Erfahrung, sondern von der menschlichen Erfahrung in abstracto.

gehört, (z. E. „daß die Seele absolut beharrlich, oder ewig „ist; daß sie aus Nichts entstand; daß die Materie aus „einfachen, nicht ausgedehnten Monaden besteht, die „durch ihre Berührung die Ausdehnung hervorbringen, „daß eine leere Zeit, oder ein leerer Raum sey; daß ein „Wesen sey, daß alle Vollkommenheiten eines logischen „Subjekts vereiniget; daß den Wirkungen, und über„haupt den empirisch erkennbaren Prädikaten der Dinge „ein Substrat zum Grund liegt, von dem zunächst und „unmittelbar nichts als sein Daseyn in der Erkenntniß „bestimmlich ist;„) oder 2) weil es nur durch Entwik„kelung der empirischen Anschauungen und Begriffe dargestellt werden kann. Dergleichen Sätze sind Sätze, von denen die gemeine Vernunft nichts weiß. Die ausschweifendste Phantasie kann keine Erfahrungen erdichten, durch welche solche Sätze zu Erfahrungssätzen werden könnten, z. E. der Satz erfahren werden könnte: Denken ist eine Art der Wirkung: Oder: Wirken ist unabhängig von der Bestimmung, die wir denken nennen, möglich, oder die Sätze: Es giebt Monaden. Die Substanzen entwickeln ihre Wirkungen aus sich selbst. Wer aber viele successive Seelenwanderungen, wer irgend ein System der Kosmogonie alter oder neuer Atheisten, oder ein System der Hervorbringung der Welt aus einer alten Materie durch einen weisen Demiurg annimmt, Atomen, die man fühlen kann, einen Geist, der sich uns offenbaren kann, annimmt, der geht nicht über die

Gränzen

Gränzen aller Erfahrung hinaus. Er steigt also nicht in die Region transscendenter Begriffe hinauf.

§. 2.

Wenn wir uns den ausschweifenden Dichtungen der Einbildungskraft überlassen, und Meinungen oder Hypothesen solcher denkbar seyn sollender Erfahrungen aussinnen, die zwar nicht offenbar widersprechend, aber doch der Analogie der physischen Weltveränderungen, wenig gemäß sind, setzen wir an die Stelle der Metaphysik die Hyperphysik, d. i. wir schwärmen. Daher ist die Dämonologie so vieler Völker der Erde, welche aus Lehren besteht, die alle menschliche erweislich wahrscheinliche Erfahrung übersteigen, ob sich gleich ihre Unmöglichkeit nicht darthun läßt, eine Geburt der Hyperphysik. Die Vernunft versteigt sich leichter und eher in die Region der Hyperphysik, als sie sich in die Region der Methaphysik erhebt.

§. 3.

Die Dichtungskraft beschäftiget sich mit willkührlichen Zusammensetzungen der Nachbildungen sinnlicher Erscheinungen, oder Phantasmen. Diese haben also den Grund ihrer Ordnung nicht in der Harmonie der Weltveränderungen, sondern im Willen allein. Als Dichtungen sind sie nicht Wahrheit, und wenn sie für etwas mehr angesehen werden, sind sie Blend-

werke.

werke. (7. K. §. 11.) In der Hyperphysik als solcher ist also lauter Täuschung, und keine Wahrheit.

§. 4.

Wenn in der Metaphysik Wahrheit ist, so muß sie auf Anschauungen oder Folgerungen, die eben so sicher, oder sicherer als die analogischen und andere gemeinen Vernunftschlüsse sind, bauen. Die Anschauungen können, wenn sie nicht alle Deutlichkeit haben, die zur Bestimmung und Begränzung des Objekts erfordert wird, trügen. Eben so können die Folgerungen trügen, wenn die Vergleichung der Objekte, derer Identität, oder Uebereinstimmung eingesehen werden soll, fehlerhaft ist. Es kann also nach der Hypothese selbst falsche metaphysische Systeme geben. Wenn es bis jezt kein wahres System der Metaphysik gegeben hätte, so folgte hieraus gleichwohl nicht, daß es keines jemals geben wird.

§. 5.

Wenn es höhere, reinere Anschauungen, und daraus gezogene Schlüsse giebt, als die Anschauungen und Schlüsse der gemeinen Vernunft, so ist diese Erkenntniß nur denen begreiflich, die sie haben. Denn sie beruht auf einer Verfeinerung des sogenannten innern Sinns. Wenn sie daher eine selte-

tene Anstrengung der Denkkraft erfordert, deren nicht jeder fähig ist, so können sich die, welche ihrer nicht fähig sind, nur allein durch das Ansehen dererjenigen, die sich dieser Erkenntniß rühmen, bewegen lassen, die Resultate ihres Nachforschens anzunehmen, und an Metaphysik zu glauben. Daß ein solcher Glaube nicht unvernünftig sey, erhellet daraus, daß es gewiß eine Wissenschaft giebt, die auf reinere Anschauungen, und daraus a priori gezogenen Folgerungen gebaut ist, welche die Verstandskräfte vieler Menschen übersteigen, nehmlich die höhere Rechenkunst, und Geometrie. Die Algebraisten werden für keine Grillenfänger gehalten, ob es gleich wenige giebt, die die Algeber verstehen. Denn daß eine solche Wissenschaft wahrhaft sey, sehen die übrigen Menschen daraus, daß die Rechnungen der Algebraisten sich durch sinnliche Erfahrungen erproben lassen. In der Metaphysik verhält sich das zwar anders. Die Resultate der metaphysischen Untersuchungen lassen sich nicht für die Sinne bringen. Aber die Möglichkeit einer wahren Wissenschaft, der nur wenige Menschen fähig werden wollen, oder können, ist doch immer nicht zu läugnen; gleichwol können die Metaphysiker, so lang sie unter sich nicht einig sind, von andern, die keine Metaphysiker sind, den Glauben nicht mit Recht fordern, den die Algebraisten fordern dürfen.

sen. Sie dürfen aber auch nicht als Grillenfänger verlacht werden, wenn sie sich einer größern Fertigkeit Anschauungen nach ihren formellen Bestimmungen zu analysiren rühmen. Werden doch die äußern Sinne durch Uebung geschärft. Wie sollte die Gabe Ideen, die uns der innere Sinn verschaft, klar zu machen, nicht auch einer Vervollkommnung fähig seyn?

Zweite Abtheilung.

System

einer Transscendentalen Philosophie.

Wesenlehre.

Erstes Kapitel.

Möglichkeit der transscendentalen Erkenntniß.

§. 1.

Der Weg unsere Begriffe vom Ding zu höherer Deutlichkeit und Bestimmtheit zu erheben, als es mit Hülfe der gemeinen Vernunft geschehen kann, ist kein anderer, als Schärfung des innern Sinns, oder Vervollkommnung des Intuitionsvermögens in Beziehung auf unser Selbst, und dessen Veränderungen. Andere Wege sind uns verschlossen. Es steht nicht bei uns das Denken über die Objekte der Anschauung hinaus fortzusetzen, und neue Sinne zu entwickeln, die uns andere Materialien daraus Begriffe zu entwickeln schaffen. Wir müssen uns mit denen, die wir haben, begnügen. Und wie fangen wir es an, durch sie unsere Erkenntniß zu erweitern?

1) Wir richten unsere Aufmerksamkeit mit Anstrengung auf einzelne.

2) Wir halten die aufmerksam beschauten Gegenstände gegen einander.

So wie das Auge in einem Objekt mehr sieht; je kleiner der Punkt ist, den es auf einmal anschaut, desto mehr sieht auch die Aufmerksamkeit oder der Verstand, je mehr er sich auf Betrachtung eines Objekts einschränkt. Er entdeckt vieles in dem einen, und begränzt dies viele um so schärfer, je fester seine Richtung auf dies Eine bleibt, das er betrachtet. Die Kunst deutliche Begriffe zu bekommen ist Koncentrirung und Fixirung der Aufmerksamkeit auf den Gegenstand der Wahrnehmung. So wird das Intuitionsvermögen erhöht.

§. 2.

Wenn es in der Mathematik leichter ist, zu deutlichen Begriffen zu gelangen, als in andern Wissenschaften, so ist dies der Leichtigkeit zuzuschreiben, den Gegenstand zur Gewahrnehmung zu bringen, und mit Muße zu beschauen. Ich kann vier bis fünf Punkte oder Linien mir vorstellen, aber so wenig klar, daß ichs für bloß halb gewiß, oder wahrscheinlich (wenn man lieber will) halte, daß es so viel sind, und nicht mehr noch weniger. Ich kann die Radii eines Cirkels ansehen, und noch ungewiß seyn, ob sie alle gleich sind. Ich kann eine Linie in zwei gleiche Theile theilen, und an der Gleichheit derselben zweifeln. Bedenkt man nun, wie schwer es fällt, sich eben so, wie man sich eine Linie vorstellt, irgend einen Akt des Denkens oder Wollens vorzustellen, wie

sehr die Aufmerksamkeit getheilt wird, wie wenig sie den Gegenstand halten kann, so wird man sich nicht wundern, daß es nicht so leicht angeht, die Größe des Akts, des Denkens und Wollens A zu bestimmen, als die Größe des Raums A.

Es ist bei einiger Aufmerksamkeit nicht schwer, einzusehen, daß die Länge ohne Breite nicht bestehen kann. Aber es ist schwerer zu entdecken, daß — Vermögen zu denken, oder auch aktuelle Denkkraft an sich eben so wenig bestehen kann, und — ohne etwas, das wir X nennen müssen, weil sich von ihm nichts unbedingt prädiciren läßt, keine Existenz *) hätte, so wie die Länge ohne die Breite im Bild keine haben würde. Gleichwol ist beides durch Anschauung der Begriffe Länge und Denkkraft fühlbar. Ich wenigstens fühle das eine so gut als das andere.

§. 3.

Die transscendentale Erkenntniß wäre alsdenn zur höchsten Vollkommenheit gestiegen, wenn wir alle Objekte der Wahrnehmung eben so theilweise für das Auge des Verstands bringen könnten, wie in der Geometrie den Raum. Aber dies würde uns doch

*) Existenz im Bild oder Phänomen ist wahre Existenz. Denn die Bilder der Sinne sind wahre Dinge, als solche. Sie brauchen nicht Accidenze der Körper oder gar besondere Substanzen zu seyn, um zu existiren.

nicht in Stand setzen, mehr zu erkennen, als sich aus den gegebenen Objekten der Anschauung entwickeln läßt. Es läßt sich z. B. aus den Empfindungen des klar erkennten sinnlich Guten, und des deutlich erkennten intellektuellen Guten entwickeln, daß es mit Vollkommenheit einerlei ist, (so wie sich aus der Anschauung der Vertikalwinkel $\overset{b}{X}$ ihre Kongruenz erkennen läßt.)

Aber da die Qualität des sinnlichen Scheins allen Bemühungen widersteht, in einfachen Empfindungen von Farben, Tönen die Elemente dieser Qualitäten zu entwickeln, so können wir die Empfindungen eines Sinnes nicht in die eines andern analysiren, ja auch nicht einmal die Möglichkeit bestimmen, daß Geschmäcke sich in Gerüche, Farben in Töne analysiren lassen dürften, wenn nicht einst ein Blindgebohrner, dem der Staar gestochen worden, diese anscheinende Unmöglichkeit hebt, der das Wesen der Töne in seinem vorigen Zustand aufmerksam betrachtet hat. Aber völlig außer unserer Erkenntnißsphäre muß die Entscheidung liegen, wie ein Sinn, den wir nicht haben, beschaffen seyn könnte, und was für Kräfte es noch außer der Vorstellungskraft geben kann.

§. 4.

Die Analysis ist der natürliche Weg unsere Erkenntniß zu erweitern. Weder die materiellen, noch die

die formellen Prinzipe der Erkenntniß sind unserm deutlichen Bewußtseyn nach vor allem Akt des Denkens da. Sondern sie entwickeln sich uns erst im Fortschritt von einer Entdeckung zur andern deutlich. Denn da sie deutlich erkannt abstrakte Sätze sind, so müßten wir ja eher abstrahirt haben, als wir sie deutlich erkannten. Es giebt also vor der Analysis keine Synthesis. Weder in der Mathematik noch in einer andern Wissenschaft geht der menschliche Verstand gleich vom Anfang den synthetischen Weg. Erst müssen die materiellen und formellen Principe gefunden seyn, ehe man sie mit Bewußtseyn anwenden kann. Wie soll ich den Grundsatz „gleiche Figuren „decken sich„ oder den Grundsatz „der kürzeste „Weg zwischen 2 Punkten ist die gerade Linie„ mit Bewußtseyn denken, eh ich mir die Länge vom Solidum abstrahirt, und durch Kombination der Länge mit andern Längen oder Linien eine Figur formirt habe? Die Mathematik setzt sinnliche Anschauung des Solidum nothwendig voraus. Das Solidum vernehmen wir aber mit den Sinnen. Der Verstand betrachtet dies Objekt, und entwickelt besondere Theile und Bestimmngen darinn. Eben so denken wir uns die Grundsätze: „Jedes Ding hat seinen zureichenden „Grund, der Gedanke setzt ein Denkendes„ eher nicht, als bis wir sie aus innern Erfahrungen, von Vorstellungsakten und Vergleichung derselben abgesondert haben.

Die Synthesis ist das Mittel die gefundene Wahrheit, so wie es die Natur und die Bedürfnisse der Seele erfordern, in derjenigen Ordnung vorzulegen, in der sie von uns am leichtesten überschaut, und im Zusammenhang erkannt werden kann. Wir setzen das schon durch Abstraktion gefundene Einfache, und gehen zum Zusammengesetzten fort.

Nach diesen vorangeschickten Erinnerungen muß es nicht schwer seyn einzusehen, daß es aller Erfahrung zuwider ist, daß der Mensch, eh er anfängt, über etwas zu urtheilen, wer weiß, was für eine Norm, oder eine Form hätte, die er mitbringt, und immer braucht, und daß ihn etwas nöthi get nur nach dieser Norm oder nach dieser Form (die eine präexistente [vorgestellte] Beschaffenheit, z. E oder eine Abstraktion ist) zu Werke zu gehen. Es ist wahr, wir empfinden außer uns alle vollkommnen Körper im Raum. Heißt das aber wohl so viel, daß der Raum in der Vorstellung eher gegeben ist, als die Farben, und die Dichtigkeit? Wir denken alles in Verknüpfung mit Gedenkbarem — Ist aber deswegen eine Regel in der Anschauung vor allem Denken da: Alles muß mit Etwas verknüpft seyn? *)

§. 5.

*) Wenn mich Jemand überführt, daß vor aller sinnlichen Wahrnehmung eine Regel im Verstand vorhanden ist, des Innhalts, daß zwischen 2 Punkte nur eine rechte Linie fällt, so will ich auch dies glauben. Außerdem nicht.

§. 5.

Deutlichkeit der Begriffe verhilft zur Gewißheit des Urtheils. Mangel derselben läßt bloße Wahrscheinlichkeit zu — Was in der Anschauung gegeben ist, dessen Beziehung mit sich, und dessen Verhältniß mit dem in der Anschauung gegebenen, ist gewiß, wenn die Vorstellung deutlich ist. Gewißheit ist Wahrheit des Urtheils. Eben so wenn das Objekt der Anschauung deutlich als mit X verknüpft erkannt wird, so ist diese Verknüpfung wahr, und X, obschon nicht in der Anschauung gegeben, ist: Denn daß a mit etwas verknüpft sey, kann angeschaut werden, ob dies Etwas gleich unbekannt oder = X ist. Also kann auch gewiß seyn, was nicht unmittelbar wahrgenommen wird.

§. 6.

Wahrheit des Objekts der Anschauung selbst im engen Verstand, welche man etwa Realität desselben nennt, ist nicht desselben Daseyn und Vorhandenseyn, sofern es in der Anschauung gegeben ist, sondern das Daseyn und Vorhandenseyn des mit ihm verknüpften, welches durch dasselbe gesezt werden soll. Nie ist etwas unwahr, oder falsch, was vernommen oder wahrgenommen wird. Also muß man auch den Sinnenschein als etwas Wirkliches gelten lassen. Es ist nicht falsch, daß Licht, Schall u. s. w. sey. Aber

daß

daß sie Accidenze von Substanzen, die keine Seelen sind, seyen oder gar selbst Substanzen, ist falsch.

§. 7.

Was widersprechend oder positiv unmöglich ist, ist gewiß falsch. Z E. daß a = b sey, welches doch Non — a ist. Aber auch was negativ unmöglich ist, als das a, welches ich mir doch in mir vorstelle, nicht in mir, ist, ist gewiß falsch. Was endlich privativ unmöglich ist, ist in der Erkenntniß weder wahr noch falsch. Es ist nämlich dasjenige, dessen Möglichkeit nicht erkennt wird. (1. Abth. 6. K. §. 4.)

§. 8.

Möglichkeit ist als solche allein und für sich nichts anders als unvollständige erste Bestimmung zum in engem Verstand sogenannten Ding nach seinen Prädikamenten oder Kathegorien (1. Th. 1. Kap.) Das Ding, welches völlig bestimmt ist, also diesen Namen mit völligem Rechte führt, ist wirklich oder existirt. Es ist also auch möglich. Da in der Anschauung unmittelbar nur Wirkliches erkannt wird, auch wohl gar außer der Anschauung (mittelbar Wirkliches erkannt wird. (Eb. §. 11.) so ists ein großer Mißbrauch das Ding in der Vorstellung, oder auch das Ding, welches wir denken als solches (bloß) möglich zu nennen, und die Redensarten gedenkbar und begreiflich

greiflich mit dem Ausdruck möglich zu verwechseln. Daher ist es wider die Lehre, daß die Existenz eines Dings auch a priori erkannt werde, freilich schon ein Präjudiz, wenn man sich einbildet, daß alles Vorstellbare oder Gedenkliche, auch wenn wir nothwendig zum Denken desselben bestimmt werden eo ipso bloß schlechtweg möglich sey. Daß dieses unrichtig sey, kann folgendes Beispiel lehren. Die Länge setzt in jedem gegebenen imaginirten oder empfundenen Körper auch die Breite — folglich ist sie ohne diese nicht gedenkbar. Heißt das wohl nur so viel, daß es also möglich sey, in der Empfindung und Einbildung die Breite mit der Länge verbunden uns vorzustellen?

Wollte man sagen, daß empfunden und imaginirt werden noch immer nichts anders sey, als ein Requisit zur Existenz haben, so wäre das eine hartnäckige Verläugnung der Wahrheit, die sich uns aufdringt, daß auch die Sinnbilder etwas wirkliches oder existentes sind, und nicht bloß die intelligiblen Substrate, und Ursachen der sinnlichen Erscheinungen außer uns. Und überdem würde diese Behauptung das Geständniß enthalten, daß wir allerdings a priori etwas existirendes erkennen, und zwar nicht etwa (wie ich behaupte) von dem unmittelbar erkannten Existenten auf ein anderes Existentes, sondern gar vom unmittelbar erkannten Möglichen (wer weiß

wie?

wie? und durch welche Kunst?) auf ein Existentes schließen.

§. 9.

Täuschung ist nicht unmittelbar erkanntes Nichts, sondern erkanntes Etwas, so daß sich die Vorstellung von einem durch dasselbe zugleich gesetzten hinzugesellt, ob es schon dadurch nicht gesetzt wird. So urtheilt das Kind „das Bild im Spiegel setze ein Objekt „hinter dem Glas„ welches es doch nicht sezt. In der Anschauung selbst ist nichts falsches.

§. 10.

Zu den Kathegorien des Dings gehört weder die Art der Position, noch das Maß der Realität, d. i. weder die disjunktiven Prädikate (wie sie sonst heißen!) Möglichkeit und Existenz, noch die einfache, noch die eigentliche so geheißene zusammengesetzte Vollkommenheit, wenn man ein Subjekt behalten will, von dem etwas prädicirt werden soll.

Zweites Kapitel.

Von den allgemeinen innerlichen Prädikaten (Prädikamenten, Kathegorien, Bestimmungen des Reellen) und der Identität.

§. 1.

Einheit (die innere allgemeine Bestimmung des Dings) ist Verknüpfung der einzeln genommnen nicht reellen (also nicht vorstellbaren) Bestimmungen, woraus Etwas resultirt. Z. B. Vorstellung ist Eins aus Perception, und Apperception zusammengesezt. Solidum ist Eins aus der dreifachen Dimension zusammengesetzt. Wahre Dinge sind Einheiten. (ich rede hier noch nicht von Substanzen) Bloße Prädikate sind theils einfach, theils zusammengesetzt. Allein da die Dinge selbst nicht einerlei Grad der Existenz haben, so entsteht aus vielen Dingen, die einen geringen haben, wenn sie verbunden werden, Eines das einen höhern Grad von Existenz hat. Aus Accidenzen, und den Bestimmungen, oder Prädikaten X zusammengenommen entsteht die Substanz. Die Seele, sofern sie Gegenstand der Erkenntniß ist, wäre das einzige Beispiel eines zusammengesezten Dings, wenn wir nämlich alle Ideenkräfte, und ihre Aeußerungen (jede Idee ist Akt also Kraft) einfache Dinge nennen wollten. Welches doch wenig Genauig-

keit

keit beweisen hieße. Ein Ding ist außer allen andern. Aber ein Ding a, welches mit einem Ding b in Zusammensetzung ist, ist nur relativisch ausser demselben, absolut aber ist es außer den von ihm abgetrennten Dingen, mit welchen es nicht Eins ist.

§. 12.

Daß ein Ding in Rücksicht auf Qualität (numerisch) Eins seyn, oder Eine Qualitätsrealität haben müsse, ist klar, weil es sonst Viele wäre. Wir nennen die Objekte der fünf äußern Sinne Dinge. Gleichwohl hat man kein Bedenken getragen, zu sagen, daß diese Dinge Viele sind, daß es aber kein Eins in den Objekten der Sinne gebe. Denn man hat behauptet, daß es im Sinnenschein kein Minimum gebe, oder daß die Materie ins unendliche theilbar sey. Man hat also Vieles gesetzt, das nicht aus 1 + 1 + 1 u. s. w. entsteht, und den Widerspruch nicht gefühlt, der in diesem Urtheil liegt. Es ist wahr; es läßt sich denken, daß man mit theilen oder trennen des Vielen fortfahren könne, weil damit die Nothwendigkeit auf Eins zu kommen nicht wegfällt. Denn so lange es noch ein Künftiges giebt, ist das Moment der Offenbarung des Einen noch künftig. Aber es läßt sich nicht denken, daß man ewig theilen und trennen wird. Der Verstand kann es nicht vorstellen. Und die Imagi-

nation kann die durch alle Ewigkeit fortwährende Trennung nicht anschauen, da sie nur die Trennung, welche einige Augenblicke lang fortgesetzt wird, übersehen kann. Allein wie groß ist das Minimum des Sinnenscheins? Das ist nicht bestimmlich, weil die Wahrnehmung desselben dunkel ist. Wäre sie das nicht, so würde sich bestimmen lassen, wie groß der kleinste Lichtpunkt, der schwächste Schall sey. Denn wir würden im Theilen auf Eindrücke kommen, die nicht mehr Licht und Schallbilder, sondern Punkte wären. Hievon im Anhang ein mehreres.

§. 3.

Die Größe eines Dings muß Eins seyn — Das heißt, ein Ding hat nur eine Größenrealität. Also ist der Umfang, und die Dauer untrennbar. Wir können zwar nicht bestimmen, wie groß jenes Moment in einem gegebnen Ding sey. Aber daß es ein Minimum der Zeit geben muß, ist klar, weil es nicht Vieles ohne Eins geben kann, das darinn enthalten wäre. Wenn ich einen ausgedehnten Punkt dunkel sehe, kann ich ihn nicht mit einem andern gleichfalls dunkel wahrgenommenen vergleichen und abmessen. Wir erkennen den Uebergang der Vergangenheit in die Gegenwart und dieser in die Zukunft dunkel. Wir können also die Dauer unserer Empfindungen und Gedanken nicht abmessen. Das ist, wir können das Jezt nicht scharf begränzen in

denen Vorstellungen, die auf andere zugleich folgen, oder derer Reihe wir auf einmal übersehen, oder in Gegenwart des Bewußtseyns der Existenz zusammenfassen. Aber es giebt ein endlich kleines Moment in jeder Vorstellung. *)

Der Raum, sagt man, ist ins Unendliche theilbar. Was heißt das? Nur so viel: wir wissen das Minimum des sinnlichen Scheins nicht zu bestimmen. Und daher giebts keinen ausgedehnten Punkt, in dem unsers Wissens kein Sinneneindruck statt haben kann. Uns ist $\frac{1}{1000.000}$ einer Linie nicht mehr der Termin aller Vorstellbarkeit eines Körpers als es der Centillliontheil einer Linie ist. Daher giebts für uns keinen kleinsten Raum. In der abstrakten Größe selbst kann der Bestimmungsgrund des Kleinsten nicht liegen. Aber daß ein Sinnbild des Gefühls oder Gesichts zusammengesezt ist, ohne ein Einfaches zu enthalten, ist und bleibt ein Widerspruch.

§. 4.

Einerlei, oder Uebereinstimmung der Realität mit einer Realität ist nichts anders als das Seyn derselben Bestimmung in beiden. Also läßt sich die Uebereinstimmung in der Qualität, und anderen Prädikaten, oder die Aehnlichkeit, so wie die Uebereinstimmung in der Größe, oder die Quantität auf

*) Also ist eine unendliche schnelle Bewegung, oder eine unendlich schnelle Ideenfolge ein Uebing.

auf Identität der Bestimmungen zurückführen. Dieselbe Bestimmung ist in mehrern Dingen. Daher ihre Uebereinstimmung.

Identität aller Bestimmungen in A und B hebt den Unterschied oder die Realität auf. Sie kann also nicht in zwei Dingen statt finden. Weil aber eine Bestimmung oder eine Realität in weiterer Bedeutung mit einer andern verbunden eben die ist, welche sie an sich mit keiner verbunden wäre, so muß sie an sich in der Verbindung mit b c d kein geringeres Maß von Realität geben, als sie außer derselben enthalten würde. Wenn also in vielen Dingen die innern Beziehungen sich dermaßen änderten, daß alle Alietät aufhörte, so würden die verbundenen Bestimmungen selbst nicht vernichtet, also bliebe dasselbe Maß von Realität. Und es entstünde ein Ding, daß das Maß der Realität von b c d hätte. Es giebt also nicht zwei Dinge, die nach allen innern Prädikaten übereinstimmten. Sie wären sonst identisch und nur ein Ding.

Z. E. Kajus würde auf einmal dem Titius nach allen seinen Anlagen, Fertigkeiten und innern Zuständen ähnlich, und gleich, so wäre er Kajus und Titius zugleich. Denn er müßte sein Wesen behalten, wie Titius seines. Sie würden also in Einen zusammenfließen, und alle Kräfte, und ihre Aeußerungen würden verdoppelt werden.

Allein wenn nun die äußern Bestimmungen zweier Dinge dennoch verschieden blieben, was würde geschehen? Das ist unmöglich. Wäre es aber möglich, so wären der Zahl nach immer zwei Dinge, die übrigens unter sich völlig übereinstimmten. Daß es unmöglich sey, daß die innern Bestimmungen ohne die äußern alle in zwei oder mehr Dingen identisch werden, ist leicht daraus abzunehmen, daß innerlich identische Dinge nicht in verschiedenen Verknüpfungen der Ursachen und Wirkungen mit der Welt stehen können, und daß ein solcher äußerlicher Unterschied auch einen innern setzt. Das Prinzip des Nichtzuunterscheidenden ist also wahr.

Drittes Kapitel.

Von den disjunktiven Prädikaten.

§. 1.

A ist mit B verknüpft, als innere Bestimmung eines Dings A. Außer Verknüpfung mit B ist es nicht denklich, nicht reell. Z. B. Länge, die Bestimmung der räumlichen Größe mit der Breite Oder A ist auch mit Nicht — B verknüpft. Z. B. Die allgemeine Qualitätsbestimmung Ideenbild ist mit dem Sinnenschein des Schalls aber auch mit dem Sinnenschein des Lichts, u. s. w. verknüpft. Jene Verknüpfung ist nothwendig, diese zufällig. In ei-

ner

ner verständlichern Sprache: Länge muß mit Breite verknüpft seyn. Aber daß das Objekt der äußern Empfindung ein Schall sey, ist zufällig.

§. 2.

Es giebt zusammengesezte Dinge, (Kap. 2. § 1.) dergleichen sind die Substanzen. Weil in diesen etwas permanentes, und etwas fließendes ist, so ist jenes unveränderlich, oder ist mit dem zusammengesezten Dinge beständig zugleich da. Dieses ist veränderlich. Jenes sind Wesenattribute, dieses Modi. Das Substanzielle oder Substrat ist wenigstens relativisch unveränderlich.

§. 3.

Daß es Substanzen gebe, erkennen wir a priori. Denn wir erkennen, daß die Modi zur vollkommenen, oder kompleten Existenz sich selbst nicht genugsam sind, also in etwas, das X ist, inhäriren. Dies Substrat der modalen Realitäten (der Modi) ist kein Gedanke, kein Gefühl, kein Akt der Vorstellungskraft. Es ist von allem dem nichts, was durch Entwickelung nur immer offenbar wird, ist also an sich nicht erkennbar. Spinosa soll nach des Jakobi Bestimmungen so ein Ding angenommen, und ihm den Namen Gott gegeben haben. Ich weiß nicht, ob Spinosa so ein Ding angenommen hat. Aber daß nicht nur ein solches Ding ist, weiß ich, und werde

es beweisen. Was die gemeine Vernunft in Ansehung dieses Dings ahndet, davon habe ich oben gehandelt.

Ich bin durchs innere Gefühl mittelst Analysirung der formellen Bestimmungen der intuitiverkennbaren Dinge auf das Urtheil geleitet worden, daß es ein Substrat der Vorstellungskraft geben muß, und daß die Verbindung der Akte der Ideenkraft mit demselben nothwendig ist. Da ich also diese Nothwendigkeit anschauend erkenne, wie die Nothwendigkeit, „daß die Fläche das Solidum sezt„ so ist mir dies Urtheil ein Axiom, und bedarf keiner Demonstration.

Ich kann also diesen Satz ein materielles Prinzip der transscendentalen Erkenntniß nennen.

Ich bin weit entfernt mir einzubilden, daß ich unter allen Menschen allein dies Urtheil deutlich denke. Tausende sind eben so überzeugt davon. Der berühmte Lambert nannte dies Substrat das Solidum der Seele (gewiß nicht im matertalistischen Sinn.) Selbst Theosophen als Poiret und andere scheinen es zu kennen, und nennen es den Seelengrund. Kant versteht es unter der intelligiblen Welt vermuthlich. Aber die metaphysische Sprache ist so mangelhaft, daß man manchmal eben das denkt, und einander doch nicht verstehen kann.

Wollte jemand sagen: Ich fühle die Nothwendigkeit dieses Substrats nicht, und halte es für ei-

nen

nen Traum, so würde ich ihn bitten, sich selbst zu fragen: „ob denn alle Empfindungen und Gedanken „zusammen ein für sich bestehendes Ding ausma„chen? oder ob sie in etwas sind, das selbst kein „bloßer Ideenakt ist. Ich würde ihn bitten, daß er sich „weder mit dem Wort Seele, noch mit dem Wort „Kraft täusche. Worte sind Worte. Der abstrakte „Begrif Vermögen zu denken „ machts nicht aus. Er ist ja nichts anders als die Möglichkeit vergangener, gegenwärtiger, und künftiger Ideenakte.

Hier kann man nicht demonstriren, denn es ist von einem Urtheil der reinen Anschauung die Rede. Anstrengung der Aufmerksamkeit auf die zu verbindenden Begriffe muß — hier Aufschuß geben.

Allein wendet man vielleicht ein: „Niemand „wird dir glauben, was er nicht fühlt.„ Gewiß! Wenn Kajus und Titius zwei Zeichnungen eines stumpfen und eines rechten Winkels sehen, Titius sieht scharf beide Zeichnungen an, und nimmt wahr, daß einer von beiden 91 Grad ungefähr haben muß; also stumpf ist, Kajus hergegen sieht nachläßiger hin, und hält beide Winkel für recht, so kann, wenn kein Winkelmaß bei der Hand ist, Titius den Beifall des Kajus nicht erzwingen. Wo ist aber das Abmessungswerkzeug für Objekte der transscendentalen Erkenntniß.

§. 4.

Was ein endliches Ding ist, fühlen wir. Allein es ist sehr leicht die Unendlichkeit, von der wir kein Gefühl, keine Anschauung haben, mit dem Innbegriff alles Reellen, oder dem All zu verwechseln. Endlichkeit sezt Begränzungsfähigkeit des Dings nach seinen materiellen Bestimmungen durch ein anderes', in dem dieselben Bestimmungen sind.

Diese Begränzungsfähigkeit wird unmittelbar wahrgenommen. Denn wir haben keinen andern Weg die Qualität oder Materie zu erkennen. Nun bestimmt aber die Qualität die Gränzen der Größe. Die Gränzen der dunkel erkannten Qualität können nicht bestimmt werden. (S. oben §. 2. 3.)

Also kann auch nicht die Fähigkeit begränzt zu werden nach Raum und Zeit von Qualitäten, die wir dunkel erkennen, unter der Bedingung ihrer Verknüpfung mit andern unbekannten Qualitäten geläugnet werden.

Es ist gewiß, aller in unserer Erfahrung gegebene Sinnenschein ist endlich. Aber ist eine unendliche Empfindung oder Anschauung möglich? Läßt die Qualität Empfindung oder Ideenbild Gränzenlosigkeit zu? Läßt sie Gränzenlosigkeit zu, wenn sie mit den Qualitäten des Sinnbilds x y z verknüpft ist? Mit andern Worten, ist eine unendliche Sinnen-

nenvorstellung, oder ein unendlicher Perceptionsakt möglich?

Da wir die Qualität des Sinnenbilds (der Perception u. s. w,) nur dunkel erkennen, und die schlechthin unbekannten (für uns privativ unmöglichen) Qualitäten x y z gar nicht, so sind keine Data da, das auszumachen.

Daß es einen unendlichen einfachen Lichtpunkt, Schall u. s. w. gebe, wage ich nicht geradehin als absurd zu erklären. Aber es scheint mir absurd, weil die Qualität des Sinnenscheins mir für sich einen kompleten Modus auszumachen scheint, der unmittelbar im Substrat inhärirt, der also seine Begränzbarkeit selbst bestimmt. Wäre das anders, so würde es nur nach einem dunkeln täuschenden Gefühl absurd seyn.

§. 5.

Vom Substrat x läßt sich nichts kathegorisch prädiciren, also auch die Unfähigkeit begränzt zu werden nicht. Das Substrat x kann vom Substrat y verschieden seyn. Aber ob beide endlich seyn müssen, dazu fehlen alle Data in unserer Erkenntniß.

§. 6.

Was von der Unendlichkeit des Umfangs gilt, das gilt auch von der Unendlichkeit der Dauer, der Ewigkeit, oder absoluten Permanenz. Permanenz

ist allemal ein Jezt, ein Moment. In dem Substrat der sich succedirenden Dinge ist keine Existenz in der Zeit, wenn es eine absolute Permanenz hat. Sein Jezt ist die Ewigkeit. In dem Subſtrat, das eine relative Permanenz hat, ist zwar nur ein Jezt, ob es schon mit vielen Vormals und Danns (vielen vergangenen und künftigen Realitäten) zugleich vorhanden ist. Es ist keine Succeßion darinn, so wie überall nie in einem und eben dem Ding. (1 Abth. 1 Kap. §. 10.)

Aber es ist nicht ewig, und in Beziehung auf das absolut permanente vergangen und künftig.

Diese Entwickelungen des Begrifs Zeit gehören schon zur gemeinen Vernunftkenntniß. Sie brauchen hier keines Beweises.

Allein ob ein Modus oder ein Subſtrat nur der Endlichkeit oder auch der Unendlichkeit der Dauer, (der absoluten Permanenz) fähig ist, muß aus unmittelbarer adäquater Erkenntniß, oder mittelbarer vollkommner Erkenntniß a priori bestimmt werden. Das Subſtrat kann nur Gegenstand der leztern werden.

Daß es aber überhaupt ein absolutpermanentes Ding geben muß, das kann (wie ich zeigen werde) auf eine andere Art ausgemacht werden. (S. Theol. 1 Kap.)

§. 7.

§. 7.

Die Unendlichkeit der formellen Bestimmungen des Dings ist eigentlich nicht die Unendlichkeit des einzelnen Dings oder eines Dings (oder Wesens) sondern die Unendlichkeit der Gattung, oder die unbegränzte Mittheilbarkeit, welche gränzenlose Vielheit der Subjekte sezt, denen eine Realität zukömmt. So wie man von Mehrheit der Dinge uneigentlich Größe prädicirt, so prädicirt man auch von dieser Mehrheit nur eigentlich die Unendlichkeit. Vielmehr kann das, was man in der Mehrheit oder Vielheit Unendlichkeit nennt, Allheit heißen. Indeß hab ich hie und da wo kein Mißverstand zu besorgen war, den gemeinen Namen Unendlichkeit beibehalten.

Die Metaphysiker haben zum Theil den Unterschied der Unendlichkeit, und der Allheit eingesehen, und daher behauptet, daß das Unendliche nicht zusammengesezt, aus individuellen Dingen, oder ein Aggregat vieler Dinge sey.

§. 8.

Maß der Realität, dessen Gränzenlosigkeit Fülle heißt, bezieht sich auf Größe, und Vielheit zugleich. Bisher haben die Metaphysiker diese Begriffe gar nicht mit der gehörigen Deutlichkeit unterscheiden. Man hat zuweilen alle verwirrt, und Endlichkeit und

Uns

Unendlichkeit genannt, zuweilen Vielheit und Größe des Dings zwar unterschieden, aber die gränzenlose Vielheit geläugnet, und die Fülle der Realität überhaupt mit der Unendlichkeit verwirrt. Daher schienen nun in der Erkenntniß des Unendlichen Widersprüche entstehen, als folgende.

1) „Das unendliche Ding wird von keinem andern begränzt.

„Gleichwol giebt es (ex Hyp.) außer dem unendlichen Geist viele andere Geister. Es schließt also durch sein Daseyn nicht das Daseyn jedes andern Geists aus, wie es doch sollte, wenn ihm keine zugleich mögliche Realität eines Geists mangelt. Hergegen schließt das Daseyn eines unendlichen Solidums jedes endliche Solidum aus.„

2) „Ein unendlicher Geist besitzt alle Realität, die ein Wesen als ein Wesen haben kann, und doch fehlen ihm die Ideenkräfte der thierischen und menschlichen Seelen alle. Und wenn die Körper wahre Dinge sind, so fehlen ihm auch alle Eigenschaften der Materie.„

3) „Das unendliche Ding muß alle Realität eines Dings überhaupt in sich vereinigen, also auch die, welche einander widersprechen. Es muß alle Realität des Subsirats und der Mo-

„di verbinden. Also muß es von allen Dingen „Anschauungen haben. In diesen Anschauun„gen aber darf keine Unterscheidung in Ideen„bilder, und keine Succeßion, also keine Aehn„lichkeit, noch Uebereinstimmung mit den näch„sten Objekten seyn. Es müssen also diese An„schauungen zugleich auch keine Anchauungen „seyn. Ferner muß das unendliche Ding höchst„thätig seyn, und in sich, und außer sich wirken, „was es will. Aber es muß sich nie verändern, „Endlich muß im unendlichen Wesen alles für „sich bestehen, es muß keine Modi haben, und „doch muß es denken und wollen, Eigenschaften, „von denen uns unser innere Sinn lehrt, daß „es schlechterdings Modi seyn müssen.„

Aus diesen Widersprüchen war keine Rettung, so lange man jene drei Begriffe verwirrte.

§. 9.

Mehrheit und Allheit gehört zu den äußern Prädikaten des Dings. Die Mehrheit und Allheit der einfachen Dinge, welche eine Einheit hervorbringen, heißt zusammengesezte (mathematische) Unendlichkeit und Endlichkeit. Von der mathematischen Unendlichkeit haben wir keine Anschauung, aber einen deutlichen Begrif. Es ist eine unendliche Summe von Wirkungen möglich. Also eine unendliche Kraft in engerer Bedeutung. Es ist ein unendliches Soli-

dum

dum möglich. Also ein zusammengesetztes Unendliches, oder eigentlich ein All der ausgedehnten Dinge. Es ist auch ein unendlicher Cylinder möglich, ein All der Cirkelflächen. Und diese mathematischen Dinge lassen sich auch als physische, wahre, oder als allen Sinnen vernehmliche Dinge denken. Denn in der Mathematik sind es bloße Größenprädikate, und keine wahren Dinge *) In solchen unendlichen Körpern ist eigentlich Allheit, nicht Unendlichkeit.

Es läßt sich eine Allheit der subalternen Realitäten denken, so wie der subalternirenden. Daher Zusammensetzung einer Allheit aus der andern. Daher Mehrheit in einer und Allheit in einer andern Species der Bestimmungen. Eine sogenannte unendliche Linie ist größer als die andere. Eine andere ist gar zum Theil endlich, und zum Theil unendlich. Und es giebt unbestimmlich viele, die eben diese Eigenschaft haben, und dennoch ungleich sind. Eine Fläche ist unendlich lang, nur fehlt an der Unendlichkeit ein Quadratzoll; welcher Unsinn sagt man? Nicht doch! der Unsinn steckt in Worten. Die Hyperbel ist unendlich. Aber sie ist größer, als eine gerade unendliche Linie. Denn sie ist nicht, wie diese,

*) Bloße Abstrakta, die sich von uns nicht als Anschauungen erkennen lassen, also keine in der Seele existirenden Bilder.

se, der gerade Weg zwischen den zwei nie in der Einbildung erreichbaren Punkten, die man in beiden Linien als das Ziel und den Ausgangspunkt des Wegs der Bewegung des laufenden Punkts denken muß. Ein unendlicher Kegel a ist halb endlich, und halb unendlich. Der Kegel b c d e u. s. w. sind es auch. Und doch sind sie ungleich. Der Betrug liegt im Wort halb. Im Unendlichen giebts keine Hälfte. Denn Hälfte sezt Begränzung. Man muß sagen, der Kegel A ist als Reihe von Abschnitten, die mit einer gegebenen Schnelligkeit wachsen, welche sich ins Unendliche erstreckt, größer als der Kegel B, dessen Abschnitte nicht so schnell wachsen, auch größer als der Kegel C, dessen Spitze mit dem Durchmesser einer seiner Flächen (die X Zolle u. s. w. groß ist) parallel lauft. Der unendliche Flächenraum wäre ein Kontinuum, wenn nicht ein Quadratraum fehlte. Er hätte alle Flächengröße, die ein Aggregat von endlichen Flächen ist.

Gleichwol hat man behauptet, unser Verstand denke ganz deutlich, und bestimmt Widersprüche und Absurditäten, und hat daher die sinnliche Anschauung, aus der sich die mathematischen Begriffe entwickeln, falsch genannt, weil sie zu kryptischen Widersprüchen am Ende führen soll. Eine falsche Anschauung! eine falsche (widersprechende) Verbindung deutlicher Begriffe! die uns als wahr einleuchtet, wer kann sich das eine, oder das andere denken? Was wäre sodann unsere ganze Erkenntniß werth?

§. 10.

§. 10.

Wenn der Bestimmungsgrund der Größe der Dinge die Qualität in der Anschauung gegeben ist, läßt sich von Endlichkeit des Dings a auf die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, oder Nothwendigkeit des verbundenen Dings b, oder eigentlicher zu reden von Mehrheit in a auf Allheit in b per consequentiam immediatam folgern. *) Z. B. Es ist möglich, daß die Cirkelfläche a der Abschnitt eines unendlichen Cylinders sey, unmöglich, daß die Kugelfläche a zu einem unendlichen Solidum gehöre, nothwendig, daß ein unendlicher Raum eine unendliche Länge habe, und daß innerhalb demselben unendliche Linien aller Art gezogen werden können. Man wende diese Sätze auf wirkliche Körper an.

§. 11.

Daß Mehrheit mit Allheit in einem zusammengesezten Ganzen beisammen sey, ist möglich. Ist auch Verknüpfung des Endlichen mit dem unendlichen möglich? d. i. kann endliche Qualität zu einem wahren Ding zusammenstimmen? kann ein Unendliches Substanzwesen endliche Accidenze haben? Wir können vom Substrat einer Substanz nichts kathegorisch prädiciren. Es ist gewiß, daß sie da ist, wo Acci-

denze

*) Vom Relatum auf sein Korrelatum im logischen Verstand gilt die Folgerung unmittelbar.

denze sind. Wenn wir auf diesem Weg diese Aufgabe auflösen können, so ist sie auflöslich.

§. 12.

Nothwendig nennt man oft das absolutpermanente oder ewige Ding. Zufällig heißt oft das nicht permanente, welches war, oder seyn wird, welchem ein Ding vorgehet, auf welches ein anderes folgt, kurz ein Ding, dessen Dauer endlich ist. Vielheit der vorhandenen Dinge ist Zeitfolge, oder Fluß, sofern die Dauer eines jeden die Dauer der übrigen begränzt. Dieses geschieht, wenn die dauernden Dinge als solche außer einander vorhanden sind, d. i. wenn sie nicht zugleich dauern. Was im Irgendwo die Angränzung, oder Distanz ist, das ist im Irgendwann die nächste und entfernte Vergangenheit, und Zukunft. Das Nothwendige ist immer vorhanden. Es ist also nie außer der Dauer irgend eines Dings. Wir kennen kein permanentes Accidens. Seine Möglichkeit können wir so wenig, als die Möglichkeit des unendlichen Umfangs eines Accidens erkennen, weil wir nur von wenigen Qualitäten eine Vorstellung haben, und diese nur dunkel. Vom Substrat können wir nicht kathegorisch prädiciren, daß ihm die Nothwendigkeit oder Ewigkeit zukomme. Allein es ist gewiß, daß wann Accidenze sind, dann auch ein Substrat sey. Wenn wir also auf diesem Weg zur Beantwortung der Frage, ob ein ewiges Substanzwesen sey? gelangen können, so ist sie beantwortlich.

§. 13.

Sezt die zeitliche Dauer, oder die Zufälligkeit der Accidenze auch die zeitliche Dauer oder die Zufälligkeit des Substanzwesens? und ist die Inhärenz eines Endlichen in einem Unendlichen unmöglich? Weil nicht beide in der Anschauung gegeben sind, es aber mit der Größe der Dauer eben das Bewandniß hat, welches es mit der Größe des Umfangs hat, so fehlen die Data, diese Frage geradehin zu entscheiden. (das heißt die Kathegorie nothwendig. Zufällig führt als solche nicht auf Beantwortung dieser Aufgabe) Daß eben das einfache einzelne Ding nothwendig und auch zufällig, zeitlich während und auch ewig sey, ist freilich ein Widerspruch. Aber die alte Metaphysik verwirrt die Begriffe, Substanz und einzelnes Ding. Daher die Entscheidung, daß jede Substanz in der Modi vorhanden sind, zufällig, d. i. zeitlich sey. *)

§. 14.

So wie man Widersprüche in der Allheit des Umfangs zu finden meint, so nimmt man auch welche in der Allheit der Dauer an. Eine unendliche Zeitfolge ist als Aggregat von endlichen Momenten für

*) Wenn sie auch die Ewigkeit der Schöpfung lehrt, so soll doch die Ewigkeit solcher Substanzen nur ein successives Vorhandenseyn, nicht ein Punkt gleich der göttlichen Existenz.

für einen Widerspruch angesehen worden. Wo liegt aber der Widerspruch?

Inhärente Realitäten werden freilich nicht selbstständig, weil ihre Reihe die größte mögliche ist. Also ist es gewiß, daß man durch die Setzung einer unendlichen Folge die Nothwendigkeit eine Substanz anzunehmen nicht wegvernünftelt. Aber eine unendliche Reihe der in einem permanenten Ding inhärirenden Realitäten ist möglich. Einige wollen den Kausalzusammenhang ins Unendliche a parte ante widersprechend finden. Wo liegt der Widerspruch? Der Verstand kann ihn sowohl begreifen als den unendlichen Kausalzusammenhang a parte post. Aber die Phantasie hat mehr Mühe ihn eine Zeitlang zu verfolgen.

Viertes Kapitel.

Subjektivische Bestimmungen des Dings, Grad der Realität, oder Möglichkeit. Maß der Realität, (einfache Vollkommenheit, oder Gut.)

§. 1.

Das Ding ist wirklich, wenn es äusserlich sowohl als innerlich, sofern es Ding ist, bestimmt ist, d. i. wenn ihm keine der zu einem Ding erforderlichen allgemeinen, und der disjunktiven, äußern und innern Prädikate

dikate mangelt. Das Beisammenseyn aller Prädikate ist Existenz. Das Beisammenseyn einiger derselben wird Möglichkeit genannt. Alles dasjenige, was an sich möglich ist, ist absolut möglich, was mit Beziehung auf ein anders möglich ist, ist relativ möglich. Das Beisammenseyn der innern Prädikate ist innerliche, das der äußerlichen Prädikate, äusserliche Möglichkeit. Ein Attribut, oder ein Modus eines Dings kann an sich möglich, aber nicht in diesem Ding möglich seyn. Alsdann kömmt ihm innere absolute, nicht aber innere relative Möglichkeit zu. Existenz ist nichts anders, als Verbindung der äusserlichen und innerlichen Möglichkeit, oder welches einerlei ist, Beisammenseyn so vieler innerer und äusserer Prädikate, als zu einem wahren Ding erfordert werden. So lange aber etwas zu dieser kompleten Möglichkeit fehlt, ist das Ding nur bloß, oder κατ' ἐξοχήν möglich. Alles wirkliche ist auch möglich, und zwar komplet möglich. Man nennt es aber nicht möglich, so wie man nicht sagt, die Seele oder der Leib des Kajus, so lange von ganzem lebenden Menschen Kajus die Rede ist. Mir dünkt also, man hätte die Existenz um mehrerer Deutlichkeit willen nicht Complementum possibilitatis, sondern omnibus numeris absoluta possibilitas nennen sollen. Diese Sätze leuchten durch Analyse der Begriffe allein ein. Wer sie läugnet, mit dem ist nichts anzufangen.

§. 2.

§. 2.

Die Leibnitzianer haben eingesehen, daß ein vollständig bestimmtes Ding wirklich ist. Sie haben daher die vollständige oder komplete Möglichkeit mit Aktuirung für einerlei gehalten, und weil sie das unendliche Ding als komplet möglich und allweg nach allen Prädikaten bestimmt sich dachten, so stellten sie fest, daß es sich selbst aktuire, und den Grund seiner eigenen Wirklichkeit enthalte. Auch wird in der That zur Existenz gar nichts weiter erfordert, als daß erstens alle Bedingungen der innern, und zweitens alle der äußern Möglichkeit eines Dings gegeben sind, und daß es also in allweg möglich ist. Denn wenn z. B. die Elemente a + b + c + d in der Verbindung p sich finden, so ist die Verbindung q äußerlich unmöglich — Auch ist sie äußerlich unmöglich, so lange sie sich in einer andern Verbindung, oder wann sie sich gar im Stand der Trennung befinden. Sobald alle äußere Unmöglichkeit des sogenannten Möglichen, oder des bloß Möglichen gehoben ist, so existirt es. Es ist also klar, daß, wenn es weder disjunktive innere Prädikate, noch widersprechende und verschiedene Verhältnisse gäbe, Möglichkeit niemals ohne Wirklichkeit seyn müßte. Denn es würde nie eine Möglichkeit die andere ausschließen, sofern sie zugleich mit einer gegebenen gesezt wird. Indeß muß man nicht bloß formelle, sondern auch materielle disjunktive Bestimmungen (oder verschiedene Qualitäten) hier verstehen.

So lange die äußere Möglichkeit = a nicht zur innern hinzukömmt, und jede entgegengesezte äußerliche Möglichkeit b c d u. s. w. wegfällt, fehlt etwas zur Vollendung der kompleten Möglichkeit des Dings. Eben so verhält es sich mit der totalen innerlichen Möglichkeit. Im Winkel X sind zwar zwei zusammenstoßende Linien gegeben, aber nicht die Neigung derselben. Also fällt weder die Möglichkeit der innerlichen Bestimmung der Größe von 90 Graden, noch der von 100, noch der von 60 Graden weg. Keine ist ausgeschlossen. Es liegen Steine zum Bau fertig. Niemand fügt sie zusammen. Wie viel Verbindungen derselben sind möglich? Noch ist keine Art sie zusammenzufügen ausgeschlossen, also keine aktuell oder gegeben. Ein schwerer Körper wird unterstüzt. Er kann fallen, und es ist innere und äußere Möglichkeit gegeben. Aber es mangelt noch ein Theil der totalen äußern Möglichkeit. Der Fall geschieht nicht.

„Wie? wendet man vielleicht ein, heißt das „nicht Wörter misbrauchen: Es ist möglich, daß der „Winkel x recht, stumpf, oder spizig ist, daß der „Mensch y groß, groß, klein, jung, alt, weiß, „schwarz, närrisch, klug ist u. s. w. Nur ist keines „von allem dem mehr als möglich„ Was soll das heißen? heißt es wohl, es ist möglich, daß derselbe Winkel x recht, stumpf, spizig ist? Nein, sondern es ist noch keine dieser sich ausschließenden

Bestimmungen mit dem Winkel x verbunden. Aber es ist nothwendig, daß eine von ihnen es sey. Man kann dies so ausdrücken, die absolute Möglichkeit einer derselben Neigungen ist nicht im Winkel x, aber die bedingte von allen dreien. Der Mensch y muß bestimmt seyn, in einem gegebenen Ort einer gegebenen Zeit seyn. So lange alles das nicht beisammen ist, existirt er nicht. „Allein das „ist doch offenbar gegen alle Logik! Ich kann mir „diesen Menschen allweg bestimmt denken, und „noch existirt er nicht.„ Was heißt das? du kannst ein Bild zusammensetzen, und weiter nichts.

Dies allweg bestimmte Bild existirt, du kannst es anschauen, und wahrnehmen. So lange du bloß Abstraktionen, Geist, Körper u. s. w. verbindest, existirt das Objekt sogar in der Phantasie nicht. Allein du kannst den Menschen nicht sinnlich darstellen, weil unendlich viel dazu fehlt, daß du seinen Körper dir solltest innerlich und äußerlich in allweg bestimmt vorstellen können, wie viel weniger seine Seele? Und könntest du's, wo wäre das Substanzwesen? Könntest du durch Dichtung dasselbe ebenfalls schaffen? Wer einen Riß von einer Stadt macht, baut deswegen diese Stadt nicht wirklich.

Wenn man sich an das Wort Möglich nicht stößt, sich vor dem Nebenbegrif darstellbar, der Dichtung fähig hütet, (1 Kap. §. 8.) und unter möglich

allemal „auf irgend eine Weise bestimmt„ versteht, (denn bestimmt ist alles, wenn auch relativisch noch so unbestimmte Mögliche;) so wird man einsehen, daß die Möglichkeit, so lange sie ohne die Existenz ist, ein Zusammenfluß von Gründen der Gewißheit oder Wahrheit, des Subjekts Ding sey, der aber nicht alles begreift, was zur selben gehört, und daß Wirklichkeit ein solcher Innbegrif von Gründen der Gewißheit des Dings oder der Wahrheit desselben sey, welchem nichts zur Vollständigkeit fehlt.

§. 3.

Im Reich der bloßen Möglichkeiten sind keine Dinge, sondern bloße einzelne Realitäten im weitern Verstand. Wenn wir die Wahrheit der Dinge synthetisch denken, müssen wir ihre Möglichkeit zuerst setzen. Wenn wir sie analytisch denken, ihre Wirklichkeit. Es frägt sich, ob wir auf dem synthetischen Weg auch zur Erkenntniß der Existenz der Dinge kommen, d. i. ob wir, wenn die Möglichkeit der Dinge gegeben ist, daraus erkennen können, daß die Dinge, welche existiren, wahrhaft, und gewiß existiren? Erst müssen wir sehen, was denn das Reich der Möglichkeiten ist. Es scheint kaum nöthig die Vorstellung zu widerlegen, daß die möglichen Dinge als solche Ideen oder Gedanken eines Geists sind, der vor allen Dingen war. Allein da sie gemein ist, auch sehr alt, ist nicht undienlich zu zeigen, warum sie

nicht

nicht richtig, und in der synthetischen Methode zu philosophiren unbrauchbar ist.

Anschauung ist ein wahres Accidens, ein Existirendes, keine bloße Möglichkeit. Wenn jener Geist die Objekte der Erkenntniß anschaut, so erkennt er Wirkungen seiner eignen, oder einer andern Substanz außer ihm, die ihre Ursachen haben. Oder ihm wäre Anschauung etwas anders als uns. Daß sie bei ihm etwas anders ist, das haben nun freilich viele gesagt. Sie haben gesagt, dieser Geist sehe die Dinge selbst, nicht bloß ihre Modi, oder ihre Verhältnisse. Wenn das ist, so schaut er also die wirklichen Dinge in ihrer kompleten Möglichkeit an, d. i. er erkennt sie als wirklich, und sie sind es auch.

Aber schaut er auch das Substanzwesen an? Wenn das ist, so sind die Substanzwesen seine Accidenze, und sind — Gedanken, heißen auch Gedanken in diesem Geist etwas anders als in uns. So viel ist immer klar, daß die Anschauungen dieses Geists nicht mögliche, sondern wirkliche Dinge sind.

Diese Folge wird einigen gar nicht mißfallen. „Gedanken Gottes, werden sie sagen, sind wirkliche „Realitäten. Aber diese Anschauungen sind in diesem „Geist der Ordnung der Wahrheit nach nicht die ers„sten Ideen. Erst giengen andere vorher, Begriffe „oder Notionen a priori. Diese sind die wahren

„Möglichkeiten.„ Und wie können sie den Anschauungen vorgehen?

„Sie gehen nicht allen vor. Die Anschauung „des Wesens dieses Geists ist der Ordnung nach vor „ihnen gegegen.„

So hat dieser Geist ein Substanzwesen, das einerlei mit Vorstellung, oder ein Accidens ist, da es sich anschauen läßt?

Woher kommt denn dies vorstellbare Wesen selbst? *)

„Es sind aber Vorstellungen gedenkbar, die eben „nicht den Vorstellungen irgend eines Wesens ähnlich „seyn, oder Typi von Dingen seyn dürfen. Und solche „könnte dieser Geist haben. Die göttlichen Begriffe „a priori von den Dingen, (welche Essentiae rerum „aeternae heißen) sind mit diesen Anschauungen „verknüpft. Sie sind ihre Entwickelungen, kann „man sagen. Aus der Wirklichkeit des unendlichen „Geists folgt die Möglichkeit der übrigen Dinge.„

Wir

*) Die, welche die Quelle Essentiarum rerum in einem unendlichen Verstand setzen müssen, wenn sie nicht Gott vernichten, und seine Ideen insgesammt in die Wesen der Welt verwandlen wollen, ihm Ideen, und zwar Anschauungen zuschreiben, die keine Typi oder Darstellungen von etwas außer ihm sind.

Wir wissen nun nichts mehr und nichts weniger, als daß es ein Wesen giebt, welches die Möglichkeit alles Vorstellbaren zuerst erkennt, daß mögliche vorstellbare Dinge Notionen sind, und aus ihrem Zusammenhang mit wirklichem Vorstellbarem erkennt werden.

Aber ist Alles vorstellbar? ist nicht erstlich vorstellbares eine Species oder Qualität?*) muß es überdem nicht etwas geben, daß nicht vorstellbar ist? aber allen Vorstellungen zum Grund liegt: (nicht unmittelbar erkennbar, dem διοτι, und dem διοτ nach gar nicht erkennbar?)

Es ist wahr, das Mögliche ist mit dem Wirklichen verknüpft? Ists nicht aber zufolge der Ordnung der Wahrheit zuerst mit sich selbst verknüpft? Ist nicht Gottes Möglichkeit eher als die Wirklichkeit? Nun ist aber schon die Möglichkeit anderer Geister mit der Möglichkeit Gottes verknüpft, weil die Species das Genus sezt.

§. 4.

*) Das heißt, Ideen hervorbringen ist eine besondere Beschaffenheit der Kraft überhaupt. Es ist wahr, daß für uns keine Kräfte erkennbar sind, die etwas anders reelles wirken als Vorstellungen. Aber es ist doch nicht nothwendig, daß jede Kraft eine Ideenkraft sey.

§. 4.

Hieraus ist klar, daß die Möglichkeit der Dinge eher gesezt werden muß, als irgend etwas Wirkliches gesezt wird, also eher als ein denkendes Wesen gesezt wird. Man kann also die Möglichkeit der Welt nicht wie viele thun, als eine Folge der Existenz eines Verstands betrachten, der sie denkt. Denn:

1) Es ist gewiß, daß das, was Denkkraft möglich macht, was ihre Vollkommenheit bestimmt, was ihr zur Grundlage dient, der Ordnung der Wahrheiten noch vor dem Denken ist.

2) „Gott ist, wie Klark sagt, selbst ein Werk „der Nothwendigkeit„ Die Attribute seines Wesens machen das Denken möglich.

3) Daß das Genus nicht jünger als die Species ist, daß also das All mit dem höchsten Geist, der zu demselben gehört, zugleich möglich seyn muß.

„Aber, wendet man ein, das ist eine Verkehrung der Ordnung. Das Mögliche wird ja aus „dem Wirklichen erkannt. Denn ohne das Wirkliche wäre das Mögliche nicht.„

Sehr wohl? Aber die Ursache wird auch aus der Wirkung erkannt, wäre oft ohne sie nicht, das Vergangene wird aus dem Gegenwärtigen erkannt, und würde nicht gewesen seyn, wenn dieses nicht wäre.

§. 5.

§. 5.

Die Möglichkeit des Alls ist ohne etwas Existirendes — Nichts. Sie sezt also etwas, das da ist — obschon die Möglichkeit dieses Dings eher ist als sein Daseyn, weil das, was verknüpft wird, eher gegeben ist, als die Verknüpfung. Undenklich ist die Länge ohne Breite als in einem Ideenbild vorhanden. Aber sie ist doch eher da, als die Fläche.

Daß Etwas existire, ist nothwendig. Also a priori wahr. Denn die Möglichkeit ohne alles Daseyn wäre = Nichts: Nun ist aber das Mögliche Etwas.

§. 6.

Ein Ding, das keine disjunktive Prädikate mit konjunktiven verbinden kann, wenn es nicht aufhören soll, das Ding zu seyn das es ist, das also seinen sämmtlichen Prädikaten nach durch seinen Begriff völlig bestimmt wird — verbindet die Existenz mit der Möglichkeit auf absolut nothwendige Weise. Ein Ding muß also eo ipso weil es möglich ist, existiren. Ein Satz der Leibnitzischen Philosophie.

§. 7.

„Wenn disjunktive Prädikate mit konjunktiven „in einem reellen Subjekt verbunden werden kön„nen, ohne daß es ein anderes Subjekt dadurch „würde, so ist es nicht komplet möglich oder bestimmt, „sofern nichts da ist, was einige dieser disjunktiven

„ven Prädikate ausschließt. Also ist seine Existenz „an die Bedingung dieses Grunds geknüpft, de das „Hinzukommen einiger disjunktiven Prädikate auf„hebt, oder ausschließt.„ Diese Lehrsätze sind alt und bekannt. Sie sind Entwickelungen der Begriffe der Möglichkeit und Existenz. Wenn jemand Lust hat, sie zu läugnen, so ist es nicht möglich ihn zu überzeugen. Es sind Urtheile, die aus Erhöhung der reinen Anschauung der Existenz fließen. Denn:

1) Möglichkeit schlechtweg ist unvollständige Bestimmung des Dings. Der Begrif bringt das so mit sich.

2) Wirklichkeit ist omnimoda oder completa possibilitas vollständige Möglichkeit, und nichts anders als vollständige Bestimmung des Dings.

3) Wenn im Begrif des Dings seine vollständige Bestimmung enthalten ist, so ist es absolut nothwendiger Weise wirklich. Man setze dieses Ding und man hat seine Existenz gesezt.

4) Wo nicht, so muß etwas da seyn, woher die fehlende Bestimmung kömmt.

Die Empfindung dieses doppelten Lehrsatzes ist ein Meisterstück des philosophischen Scharfsinns. Daß nicht jedermann seine Wahrheit fühlt, ist keine Einwendung gegen ihn. Eben so wenig wäre es eine Einwendung gegen ihn, wenn man ihn vielleicht nir-

gends

gends auf diese Art ausgedrückt fände. Man wendet vielleicht ein, daß Vorstellung in uns mit Eigenschaften eines Objekts außer uns nicht einerlei sey: Das heißt: man sagt, von Einsicht in die Möglichkeit auf die Möglichkeit lasse sich nicht schließen; (das wäre schlimm!) oder: das innerlich und äußerlich mögliche Ding sey darum noch nicht wirklich. (gegen die gegebene Erklärung.)

§. 8.

Aus diesem doppelten Grundsatz folgt, daß wenn durch eine verborgene Bedingung der Widerspruch der disjunktiven Prädikate der Dinge gehoben würde, sie solchen gleich zu achten wären, in denen lauter konjunktive Prädikate sind. Also würden sie durch ihre sogenannte Möglichkeit zur Wirklichkeit bestimmt. Wenn aber diese Bedingung nicht in ihnen verborgen, sondern acceßorisch wäre, so würden sie von außen durch ein anderes Ding zur Wirklichkeit bestimmt. Wie viel auf diese Alternative ankömmt, und was alles daran hängt, ist leicht zu begreifen.

Redet man von einzelnen Dingen, so kann man wohl fragen: ob in ihren innern Prädikaten das sey, was das Beisammenseyn einiger gegebenen disjunktiven Prädikate mit den konjunktiven aufhebe: eben so: ob äußere disjunktive Prädikate in ihnen statt haben, und woher die Bedingung der

Aus-

Ausschließung einiger komme? So kann man z. B. fragen: ob es eine Substanz giebt, (also ein zusammengesezтes Ding) (3. Kap. §. 2.) die sich selbst ganz allein ihre disjunktiven Prädikate, z. E verschiedene sich entgegengesezte Vorstellungen, und Handlungen mittelst verborgener Bedingungen bestimme? deren Verhältnisse selbst niemals von andern Dingen, sondern von ihr allein abhängen?

Und ob es hergegen andere giebt, von denen das Gegentheil gilt?

Redet man vom All, so ist klar, daß in ihm selbst die Bedingungen sind, welche alles Unbestimmte bestimmen, und alles Unvereinbare ausschliessen, so daß das Reich der Möglichkeiten zur Fülle der Realität oder Wesenheit übergeht.

§. 9.

Da alle existirenden Dinge sowol äußerlich als innerlich möglich sind, so ist ein Grund zur ausschließlichen Verbindung einiger der innern disjunktiven Realitäten mit den konjunktiven, der innerhalb dem Ding ist, nicht hinreichend, wnn dieser Verbindung eine andere in einem mit demselben Ding vereinten Ding widerspricht, weil in diesem Fall die relative Möglichkeit dieser Verbindung fehlt. Z. E. Es ist ein unendlicher Begrif (ex Hyp.) möglich, aber das Wesen jedes Geists ist zu einer Grundlage einer un-

endlichen

endlichen Kraftäußerung unfähig, so könnte vielleicht von den disjunktiven Prädikaten Endlichkeit, und Unendlichkeit das leztere in einer Handlung als dem Subjekt nicht gesezt werden, nicht wegen eines innern Widerspruchs (in Beziehung auf die Natur einer Handlung an und für sich) sondern wegen eines äussern Widerspruchs in Beziehung auf die Attribute, in denen der Akt gegründet seyn soll. Man kann also fragen: ist ein unendlicher Denkakt relativ aufs unbekannte Substanzwesen möglich?

§. 10.

Wenn in einem Ding kein Mangel einer Bestimmung vorhanden ist, aber die mit ihm zusammen seyn sollenden Verhältnisse mangeln, so fehlt von seinen innern Bestimmungen weder die innere noch die äußere Möglichkeit. Aber die äußern Prädikate mangeln, die ein wirkliches Ding haben muß. z. E. Es liegen Lettern einer Druckerei in einer gegebenen Verbindung. Nun fehlt bloß zur Verbindung x die Ausschließung jeder andern. Ein Gedanke strebt in der Seele empor zu steigen. Nichts fehlt zu seiner Entstehung, als daß andere Vorstellungen, dunkler werden, damit er ihren Platz einnehmen kann.

Hieraus erhellt, was durch den zureichenden Grund, den jedes Ding haben muß, in der Metaphysik zu verstehen sey. Der zureichende Grund

jedes Dings heißt nichts anders, als seine komplete Möglichkeit oder Aktuabilität. Jede Möglichkeit ist Beitrag zur Existenz, oder Grund zur Aktuirung.

§. 11.

Disjunktive Realitäten, die in einem Ding seyn können, deren Qualität einerlei ist, haben, wenn ihre Größe verschieden ist, nicht eben das Maß von Realität. Die Verschiedenheit desselben ist in der Erkenntniß bestimmlich. Solche Realitäten, deren Qualität unähnlich wäre, wären in Beziehung auf diese Qualität inkommensurabel. Doch blieben sie kommensurabel in Beziehung auf die gemeinschaftlichen Bestimmungen, z. E. die Art der Existenz in Raum und Zeit, die Verhältnisse u. s. w. also in Beziehung auf die formellen Bestimmungen z. B. die Realität A ist ein Accidens, einfach, endlich in der Zeit, und Wirkung des Accidens C. Die Realität B ist alles das auch. Sie sind im Umfang und in der Dauer gleich groß. Aber ihre Qualität ist ganz unähnlich. Jene ist x diese y (ich frage jezt nicht, ob z. E. die sinnlichen Phänomene, die von verschiedenen Sinnen kommen, wirklich sich wie x und y verhalten, *)

Hier

*) Sie könnten auch zusammengesezt seyn, und aus einerlei Qualität entstehen. Wenigstens ist hier negative Möglichkeit, daß dies sey.

Hier ist das Maaß des Reellen dasselbe, was die gemeinschaftlichen Prädikate betrift. Da aber die Qualität auch eine Realität ist, diese aber verschieden ist, so hat keine Kommensurirung in ihr statt. Z. E. solange der sinnliche Schein a mit dem sinnlichen Schein b gar nichts ähnliches hat, ist das Urtheil unmöglich, welches das reellere Objekt der Empfindung sey? z. B. ob Farbe oder Ton an sich reizender sey?

§. 12.

Viel ist reeller als Eins, Ganzes reeller als Theil, Selbstständigkeit reeller als Inhärenz, gedoppelte Größe reeller als Einfache. Permanenz und Unendlichkeit reeller als Zeitlichkeit und Endlichkeit. Alles das sind Urtheile der reinen Anschauung.

§. 13.

Und nun sind wir im Stand zu untersuchen, wie disjunktive Realitäten in einem Ding zur Existenz übergehen. Es ist nothwendig, daß das Mögliche überhaupt in Existenz übergehe, das heißt, daß das Unbestimmte bestimmt werde. Es ist gegen alles Wahrheitsgefühl, zu urtheilen, daß im All ein unbestimmtes unbestimmt, d. h. weder wirklich, noch von der Wirklichkeit ausgeschlossen sey. Das All selbst muß also bestimmt seyn. Es müssen von allen sich ausschließenden Realitäten in der Fülle aller Wesen, eis

nige gegeben seyn. Es ist also absolut nothwendig, daß alles Unvereinbare zum Theil wirklich, zum Theil unwirklich werde. Niemals und nirgends giebt es disjunktive Prädikate, die weder wirklich noch unwirklich wären, im Wesenall.

§. 14.

Die disjunktive Realität existirt hypothetisch nothwendig. Denn sie ist gegeben, wenn die entgegengesezte ausgeschlossen ist. Wenn die Bestimmungen a b c disjunktiv sind, also eine dem Subjekt A zukommen muß, wenn ferner a reeller als b und c, so ist wenn a wirklich wird, auch das Reelle in b und c wirklich. Nur der Mangel wird ausgeschlossen. Da nun der Mangel nicht aktuirt werden kann, so muß er ausgeschlossen werden. Also wenn a existirt, so existirt alles mögliche Reelle, dessen das Subjekt A empfänglich ist.

§. 15.

Im Reich oder Umfang des bloß Möglichen sind viele Wesenall, oder Inbegriffe der Realitäten, Aber nur eines ist die Fülle alles Wirklichen, in der kein Mangel ist. Und nur dieses ist das wahre All. Dieses muß, also existiren. Denn was von jedem Ding einzeln genommen werden muß, (§. 18.) muß auch von allen zusammengenommen gelten. Aus Dingen, die sämmtlich in reellsten Zustand sind, entsteht das reellste All.

§. 16.

§. 16.

Doch ist hiebei nicht zu vergessen, daß der reelle Zustand des Dings A durch den reellsten Zustand des Dings B mit bestimmt wird, weil immer die äusserliche Möglichkeit zur innerlichen hinzukommen muß. Welches also der reellste Zustand jedes einzelnen Dings sey, das wird durch die sämmtlichen Bestimmungen des Wesenalls allein zureichend bestimmt. Denn soll etwas da seyn, muß es an seinem Daseyn durch gar kein Ding verhindert werden.

§. 17.

Wenn in einem Ding a disjunktive Bestimmungen sind, durch Setzung einer derselben aber nicht mehr Realität gesezt würde, als durch Setzung der Uebrigen, aber außer diesem Ding in dem Subjekt b eben dadurch eine Realität mehr gesezt wurde, so würde durch Aktuirung dieser Realität A alles Reelle aktuirt, und nur der Mangel der mit A verknüpften Realität im Subjekt b ausgeschlossen. Also müßte A wirklich werden, weil zu seiner Aktuabilität als A die es mit B C D gemein hat, noch eine hinzukömmt, die es nicht mit ihnen gemein hat. Und in diesem Fall bestimmt das All, welches der reellste Zustand des Dings sey, nicht von innen, sondern von außen.

Das Ding oder Subjekt b würde also die Ursache der Kaußalität A im Subjekt a heißen können.

Und die Realität A wäre die Wirkung von b. Nicht die Succeßion der Modi (zufälligen Accidenze) macht das aus, was in der ächten Metaphysik Kaußalität heißen kann und muß. Inhärenz darf nicht geradehin mit Kaußalität verwechselt werden, weil diese Begriffe nicht gleich weit sind.

Ein Accidens, das ein anders kaußirt, bestimmt ihm seine Ordnung, aber es bestimmt ihm seine Subsistenz nicht, die es selbst nur vom Substrat empfängt.

§. 18.

Das Reelle seinem Maß nach kann auch einfache Vollkommenheit heißen. Sofern es aus zusammengesezten zu Einem oder zu einer Einheit kömmt, heißt es gemeiniglich Vollkommenheit schlechtweg. Und sofern die Vollkommenheit in beiderlei Bedeutung Gegenstand der Erkenntniß ist, heißt sie gut. Das Wesenall ist also außer allem Streit das vollkommenste, und beste. (§. 19.)

§. 19.

Der in einer möglichen Hypothese (§. 15.) inkommensurablen Qualität wegen lassen sich folgende skeptische Fragen aufwerfen.

1) Sind die unähnlichen Qualitäten x und y gleichgültig?

2) Entscheidet in ihrer Aktuirung die Realität der Form, so durch sie gesezt, oder aufgehoben wird?

3)

3) Entscheidet irgend eine den Qualitäten kohärente oder zur Grundlage dienende Qualität ihre Aktuirung? Und ist diese Qualität die Grundlage oder das Tertium der Konjunktion aller andern?*)

Oder können in einem Substrat nicht alle Realitäten beisammen seyn?

§. 20.

Und nun ist sehr vieles ausgemacht, wovon die Entscheidung höchst wichtiger Fragen in der Psychologie, Kosmologie, und natürlicher Theologie abhängt.

*) Beispiele zur Erläuterung möchten folgende seyn.

a) Ist unabhängig von der Stärke der Ideen, und ihren Associationen, auch ihrer Menge und Folge Farbenmusik, und Tonmusik nicht gleich angenehm?

b) Oder sind beide nur als Empfindungen überhaupt angenehm?

c) Sind die Qualitäten, von denen uns der Sinnenschein eine höchst dürftige Vorstellung giebt (denn die intelligible Qualität des Substrats muß etwas ganz anders seyn) sind, sage ich, die Qualitäten Affektionen der zweiten Ordnung, und insistiren sie alle einer Affektion der ersten Ordnung, einer Qualitas originaria?

Fünftes Kapitel.

Von den Verhältnissen.

§. 1.

Durch die Uebereinstimmung (Aehnlichkeit und Gleichheit) werden viele Dinge zu einem Ganzen verbunden — das Art, Geschlecht, Gattung u. s. w. heißt. Das Eigenthümliche, das jedes Ding haben muß, (2. Kap. §. 5.) bringt den Unterschied der Individuen hervor. Wenn die aktuelle Nothwendigkeit der Existenz eines Dings von diesem Unterschied abhängt, d. i. wenn das Eigenthümliche desselben den Grund der Vollendung seiner Bestimmung so enthält, das irgend ein anderer gegebener Unterschied diesen Bestimmungsgrund nicht enthalten würde; so wird dies Individuum durch seine Individualität selbst zur Existenz bestimmt: und man kann vom Daseyn desselben nicht auf das Daseyn anderer seiner Art schließen. Hergegen wenn das Gegentheil statt findet, so sezt die Existenz eines gegebenen Individuums auch die Existenz anderer Individuen außer ihm. (Diese ganze Angabe ist hypothetisch.)

Z. B. Kajus ist sich bewußt, daß er existirt. Er weiß, daß er ein Individuum der Menschenart, diese eine Unterart der Geisterart u. s. w. ist. In seiner Individualität, d. i. den eigenthümlichen Vorzügen des Kajus vor allen Wesen kann nichts seyn, was ihn

zum

zum allein wirklichen Wesen qualificiren könnte. Denn das ist nicht darinn, was ihn zur Existenz bestimmte. (Sonst wäre er lauter Realität, alles übrige lauter Mangel. Welches eine absurde Behauptung ist. (5. Kap. §. 18. ff.) Also kann Kajus sicher seyn, daß noch mehr Menschen, Geister u. s. w. außer ihm sind.

Da das Individuum x y z nicht die Summe alles Reellen seyn kann, so ist die Hypothese, daß nur ein Individuum existire, eine unmögliche Hypothese.

§. 2.

Endliche und zeitliche Dinge sind beisammen, und folgen auf einander, Dies Beisammenseyn und Succeßiveseyn der Dinge ist nothwendig. Denn etwas kann nicht von oder durch Nichts begränzt werden, sondern muß mit etwas in Ort und Zeit verbunden seyn, ein Urtheil der gemeinen Vernunft, welches sich auch leicht dadurch bestätiget, daß alles innerlich und äußerlich Mögliche wirklich seyn muß. (4. Kap. §. 2, 14.) Denn man setze, daß mit a nichts existirt, oder auf a nichts folgt, so sezt man, daß etwas äußerlich mögliches nicht existire. Da auf alle äußerlich mögliche sich ein innerlich mögliches beziehen muß, und da es überdem nicht nur gleichviel, sondern mehr innerlich mögliche Dinge giebt, als äußerlich mögliche, (1ste Abth. 5. Kap. §. 15.) so sezt man zugleich, daß ein innerlich mögliches nicht sey. Da nun

alles innerlich und äußerlich mögliche wirklich ist, so nimmt man etwas widersprechendes an.

§. 3.

Dinge, die ohne einander nicht existiren können, aus deren Beisammenseyn zusammengesezte Dinge entstehen, kohäriren sich gegenseitig, wenn dies Verhältniß einerlei ist. Eins inhärirt dem andern, wenn es verschieden ist. Dies Verhältniß heißt auch Abhängigkeit. Ohne eine Induktion kann man nicht verständlich machen, was Kohärenz, und Inhärenz sey? Denn diese Begriffe sind empirisch. Wahre Kohärenz und Inhärenz erfahren wir nur allein in den Handlungen ihres Willens, und in der Erzeugung der Vorstellungen aus dem Seelengrunde überhaupt. Die freien und willkührlichen Ideen kohäriren sich, und inhäriren sich zum Theil (denn auch Accidenze inhäriren andern Accidenzen.) Die sämmtlichen Ideen inhäriren dem Substrat der Seelenkräfte. Allemal ist aktuelle Nothwendigkeit vorhanden, daß wenn a ist, auch b sey. Man muß bloßes Beisammenseyn in Ort und Zeit nicht mit Kohärenz, und Inhärenz verwechseln.

Die Verknüpfung, welche Kohärenz und Inhärenz heißt, wird in Accidenzen im engern, in Dingen überhaupt im weitern Verstand Kaußalzusammenhang genannt. Wenn a so wenig ohne b wäre, als b ohne a, so ist jedes des andern Ursache und

Wir-

Wirkung. Oder die Abhängigkeit ist wechselseitig. Es hat alsdann eben dies Bewandniß mit dem Zusammenhang der Dinge, welchen es mit den Beziehungen der Prädikate einfacher Dinge hat, welche alle von einander abhängen.

Gewöhnlicher wird Kaußalität von der Verknüpfung inhärenter Dinge κατ' εξοχην d. i. der Accidenze, mit den Dingen, denen sie inhäriren, nemlich dem Substrat, oder auch Accidenzen der ersten Ordnung verstanden, da nach dem gemeinen Sprachgebrauch in der Ursache absonderliche Bestimmungen sind, die seyn würden, wenn die Wirkung nicht wäre, oder die doch eher gesezt werden müssen, als alle Bestimmungen der Wirkung.

§. 4.

Der Kaußalzusammenhang begreift in sich das Wie und Warum? oder das διοτι der Bestimmung der Koexistenz jedes Dings mit dem All. Man setze die Dinge a b — z schlechthin, außer allem Kaußalzusammenhang. — Und man hat alle Vollendung der äußern Möglichkeit ihrer Existenz aufgehoben. Es ist nicht bestimmt, wie diese Dinge im All seyn sollen, und wie sie sich zum selben verhalten sollen?

Da nun jedes Ding vollkommen bestimmt seyn muß, um wirklich zu seyn, so muß eine allgemeine Kaußalverknüpfung unter allen Dingen statt finden.

Das

Das ist, es giebt kein Ding, das keinem andern kohärirte, dem kein anders inhärirt, und das keinem andern inhärirte. *) Denn sonst würde seine Existenz in Ort und Zeit durch nichts bestimmt. Es könnte eben sowol in jedem Ort und jeder Zeit seyn, als im Ort und der Zeit, in der es ist. Es giebt also kein Ding, daß weder Ursache noch Wirkung eines andern Dings wäre.

§ 5.

Ein Ding kann einem andern inhäriren und zugleich einem oder mehrern Dingen kohäriren. Denn ein Ding kann die Wirkung mehrerer Dinge, und auch die Ursache oder Mitursache mehrerer Dinge seyn. Also kann ein Ding unmittelbar mit vielen koexistirenden und succedirenden Dingen in einem Kaußalzusammenhang stehen, oder es kann mit wenigern in einem solchen unmittelbaren Zusammenhang stehen, dies ist a priori und empirisch ausgemacht. Also ist der Zusammenhang eines Dings mit dem Ganzen nicht eben so groß als der Zusammenhang des andern. Z. B. Das Ding a im Raum und der Zeit A aktuirt gemeinschaftlich mit b und c die Dinge e f g h. Aber im Raum und der Zeit B kann es gemeinschaftlich mit p und q nur c und f aktuiren.

Es

*) Von dem sich weder das erste, noch das andere, noch das dritte bejahen ließe.

Es ist nur ein unzureichender Grund von g und h. Also kann eine Handlung verhindert werden, und eine Wirkung ohne Folgen seyn.

§. 6.

In Ermanglung deutlicher Vorstellungen von den Objekten der äußern Sinne und der Phantasie, da solchergestalt nur das Beisammenseyn, und die Succeßion der Ideen erkannt wird, diese aber als ein mehr und weniger verworrenes Ganzes erscheinen, hält die Vernunft die Phänomene der Außenwelt zum Theil für einzelne Dinge, ob sie gleich Reihen solcher Dinge, die zusammen sich darstellen, sind, daher hält sie diese Zusamenreihung für Verknüpfung innerer Bestandtheile zu einem Ganzen, und verwirrt Zusammenstimmung zur Einheit mit Koexistenz, und Succeßion. Also entsteht jene analogische Schließmethode, wo noch keine Einsicht eines eigentlichen Kaußalzusammenhangs statt findet.

Die Schlüsse aus Erfahrungen, welche keine Einsicht auf Kaußalzusammenhang nehmen, aber doch schon eine vollkommnere Methode analogisch zu urtheilen befolgen, leiten von erkannter positiver Möglichkeit ihre Urtheile ab, die allerdings ihre Wahrscheinlichkeit haben, da das, dessen Möglichkeit uns unbekannt ist, natürlicher Weise nicht für wahr gehalten wird. Ein Requisit zur Wirklichkeit ist die positive Möglichkeit. Also gebiehrt sie Wahrscheinlich

lichkeit. Die ächte, experimentale, historische Methode zu schließen, auch wo von Phänomenen der Körperwelt die Rede ist, deren Kaußalverknüpfung wir nicht erkennen, täuscht uns nicht eigentlich. Aber sie entfernt sich sehr von der Sicherheit der geometrischen Schließart. Uebrigens lauft in Ansehung des Grads der historischen Gewißheit sehr viel Täuschung mit unter. Denn was nicht Kaußalzusammenhang ist, wird oft dem Kaußalzusammenhang gleich geachtet.

§. 3.

Ich fühle mit Mißbehagen, wie schwer und dunkel die Lehrsätze von Abhängigkeit des Wirklichen vom Wirklichen scheinen müssen. Es ist aber nicht möglich, eine gewisse Dunkelheit aus den Raisonnements über Ideen zu verbannen, die uns durch den innern Sinn kommen. Indeß muß doch jeder fühlen, daß er sich Dinge vorstellt, von welchen jedes des andern zur Existenz gleich nothwendig und ganz bedarf, andere, da nur das eine des andern nach allen seinen Qualitätsprädikaten genommen nöthig hat, um zu existiren, so daß von ihm nichts übrig bleiben würde, wenn jenes nicht wäre. Er muß zwischen Kohärenz der Dinge a und b, und der Inhärenz des Dings b in a den Unterschied begreifen. Z. E. der blaue und rothe Sonnenstral sind beide zur Hervorbringung des weissen Lichts unentbehrlich. Nicht so unentbehrlich ist es für das Wesen der See-

le,

le, Empfindungen des Gesichts oder Gehörs zu entwickeln. Es giebt Blind- und Taubgeborne. Wohl aber ist dem Akt des Sehens und Gehörs ein Seelengrund nothwendig, in dem das Vermögen zu diesen besondern Empfindungen enthalten sey. Nichts wäre das Sehen und Hören ohne das Wesen der Seele. Etwas ist dennoch das Wesen der Seele ohne alle Entwickelung der Empfindungen des Gesichts und Gehörs.

Seelen-

Seelenlehre.

Erstes Kapitel.

Egoität. Personalität. Einfachheit.

§. 1.

In der transscendentalen Psychologie werden die ontologischen Sätze auf diejenige Substanz, die wir Menschenseele nennen, angewandt. Es wird also darin gezeigt, wie das, was von den Dingen überhaupt als wahr erkannt wird, von der Seele besonders wahr sey, und mit welchen besondern Bestimmungen in Ansehung der disjunktiven Prädikate des Dings. Die schwerste Arbeit ist, wenn die transscendentale Ontologie fest steht, gethan. Wir haben nichts mehr zu thun, als die Anwendung ihrer Sätze in den drei folgenden Theilen der Metaphysik behutsam, und ohne uns von Hypothesensucht hinreißen zu lassen, zu machen Hier hat der spekulative Philosoph mit Hindernissen zu kämpfen, die Vorurtheil des Ansehens, und Interesse für die nunmehr sich in ihrer ganzen Wichtigkeit offenbarenden Lehren, die er abzuhandeln hat, seinen ruhigen und unbefangenen Bemühungen in dem Feld (wo man mit jedem Schritt straucheln kann) entgegenstellen. „Was

wird

wird das Resultat der Untersuchungen seyn?„ fragt er ängstlich. Hier ists um keine fürs Wohl der Menschheit gleichgültigen Aufschlüsse zu thun, sondern um solche, auf welchen die ruhige feste Ueberzeugung von den wichtigsten Lehren, die die Menschen für wahr halten, und für wahr halten müssen, wenn sie glücklich seyn wollen, einzig beruhen kann. Hat diese Ueberzeugung ihren Werth wenigstens für den Philosophen, können wir nicht alle uns mit bloßer Ueberredung begnügen, so — sind und bleiben die Resultate der transscendentalen Seelenlehre, Weltlehre und Theologie wichtig.

§. 2.

Fragen wir: was Egoität ist, so giebt schon die gewisse Wahrheit, daß im All vieles ist, und daß ein Ding nicht mit allem andern identisch ist, sondern diese ihre Alietät in Ansehung seiner haben, Auskunft. Sind mehrere Substanzen, so ist mehr als ein Ich. Egoität sezt Identität im Gegensatz mit Alietät. Die Ideenkraft A sofern sie ein Ganzes ist, das aus verschiedenen Akten, die unter sich in aktuell nothwendiger Verknüpfung stehen, besteht, ist ein Ding, das seine Identität hat. Aber mit ihr ist auch das gesezt, worin sie ist, das Substrat. Die Ideenkraft B ist ebenfalls ein solches Ding. Also hat es in Ansehung A seine Alietät.

§. 3.

Identität der Seelensubstanz ist, wie man den Ausdruck oft nimmt, eigentlich Permanenz des Substrats, und Zusammenfassen der sich succedirenden Ideenkräfte zu einem Ganzen. Meine itzige Masse von Ideen ist nicht die der vorigen Momente, und ist eine andere. Allein es müssen vor ihr andere Ideenreihen vorhanden gewesen seyn, die mit ihnen (zum Theil) im Kaußalzusammenhang stehen. Denn jedes Ding existirt mit etwas in Ort und Zeit (Wesenl. Kap. 6. §. 2.) Wenn diese Ideenreihen nicht in einerlei Substrat mit ihnen vorhanden gewesen wären, sondern in einem fremden, so wäre im Substrat der Ideenmasse von Ich nichts vorhanden gewesen. Also wäre sie in keinem Zusammenhang mit vorigen Ideenreihen, die in diesem Substrat möglich waren, gewesen. Also wäre etwas innerlich, und äußerlich Mögliches nicht gewesen, weil im Substrat A keine Accidenze gewesen wären. Wenn also das Substrat A gesezt wird, so werden auch vergangene und künftige Ideenreihen gesezt.

Sofern also meine Seelensubstanz da war, und da seyn wird, hat sie gewirkt, und muß künftig wirken. Denn es ist offenbar, daß sie konnte, und können wird.

Ich erkenne in der Seelensubstanz nur Ideenkräfte als möglich. Und zwar theils thätige, theils

theils selbstthätige. Andere Kräfte sind privativ unmöglich, durch die sie ausgeschlossen werden könnten. Also muß ich (und kann mit moralischer Gewißheit) urtheilen, daß wenn ich gewirkt habe und wirken werde, ich vernommen (appercipirt) und mit Willkühr gedacht, oder Ideen erweckt und verbunden habe, und in Zukunft werde: Und daß es auf die mir mögliche Art geschehen ist und wird.

§. 4.

Da es bedingt nothwendig ist, daß ich gewesen bin, und seyn werde, so fragt es sich: Ist die Bedingung wahr? Ist das Substrat oder Substanzwesen der Seele permanent, wie die Vernunft urtheilt? Oder ist es nur von momentaner Existenz? und ist alle Erinnerung und Vorhersehung erschlichene Folgerung aus irrigen Prämissen?

Es giebt ja einen scheinbaren, träumerischen Zusammenhang zwischen dem itzigen Zustand der äußern und innern Empfindungen, und einem vermeinten vorigen. Kann nicht alle Erinnerung und Vorhersehung Täuschung seyn?

Nein! Denn es ist absolut nothwendig, daß die freien Ideenkraftäußerungen, die ich izt habe, in andern solchen Kraftäußerungen als in ihren Ursachen gegründet seyen, die mit ihnen in einerlei Substanz vorhanden waren. Zuweilen ist zwar mehr als eine

Art der Verknüpfung des itzigen Zustands der freithätigen Seelenwirkungen mit den vergangenen Zuständen möglich. Aber überhaupt muß eine solche Verknüpfung seyn. Denn:

1) Der itzige Stand der Begehrungen und Verabscheuungen ist ja ein Geweb von Wirkungen, das seiner Natur nach in einem Kaußalzusammenhang mit einem andern solchen Gewebe u. s. w. steht.

2) Dies Aggregat von Accidenzen kann aber nur mit einem andern in eben dem Substanzwesen zusammenhangen. Denn es ist widersprechend, daß mein Geist mit allen seinen Willensneigungen und Handlungen, so wie er izt ist, das Geschöpf eines andern Geists sey, oder daß seine sämmtliche Anlagen, Vermögen, u. s. w. und seine Gedanken und Entschließungen Produkte oder Kaußalfolgen der Substanznatur, und der Kräfte eines andern seyen. So wie es der Natur der Willenshandlungen widerspricht, daß ein Geist außer mir mich wollen mache, was ich izt will, so widerspricht es ihr auch, daß ein solcher Geist meinen Zustand so bestimme, daß er als Folge freier vorheriger Handlungen erscheinen muß, oder eigentlich zu reden, daß er in der Erkenntniß einen Zustand vergangener Willensentschließungen sezt. Bestimmungen, die nur von innen herauskommen

men können, kann kein Wesen von außen hineinbringen, oder dem andern mittheilen.

Es wäre also Unsinn, zu sagen: „Vielleicht bin „ich mit allen meinen sittlichen Fertigkeiten und Erinnerungen vormaliger Handlungen ein Geschöpf des „itzigen Augenblicks. Vor mir war die Substanz a. „Mit dieser steh' ich nach meinem Substanzwesen, „und meinen Kräften in einer Kaußalverknüpfung. „die Seelensubstanzen fließen, wie die Ideenkräfte „selbst.„ Es ist vielmehr nothwendig, daß Ich dem Substanzwesen nach permanent, und derselbe bin, der in den vorigen Momenten a + b + c u. s. w. war. *)

§. 5.

Man kann hiergegen nicht einwenden, daß derselbe Mensch, der doch die Seele a war, die er izt

*) Die Freiheit sezt im freien Wesen Thätigkeit von innen. Nimmermehr kann Leidsamkeit in Selbstthätigkeit übergehen, und Selbsthandlungen lassen sich nicht in Leiden verwandeln. Noch können wir uns umgekehrt der Leiden so bewußt seyn, als ob es selbstthätige Wirkungen wären. Nichts ist (wie mir dünkt) dem Wesen der Freiheit mehr zuwider, als sich einzubilden, daß eine Seele mit Fertigkeiten, Gewohnheiten, und erworbenen sittlichen Vollkommenheiten, und angefangenen Willenshandlungen in einem Augenblick anfangen könne zu existiren, und daß alle diese Eigenschaften von außen in sie gelegt, und ihr gegeben worden sind.

ist, sich zuweilen einbilden könne, b gewesen zu seyn' und daß also die Identität der Seele im Jezt mit der Seele im Vormals ein Blendwerk seyn könne: daß hergegen der Mensch im Moment a so ganz nach andern Ideenreihen, und andern Motiven sich freithätig beweise, als ob er eine verschiedene freithätige Ideenkraft sey.*) Denn erstlich dieser täuschende Schein von falscher Identität entsteht daher, weil im ersten Fall die Vorstellungen einer Art sich in die einer andern Art, verwandeln; obgleich die Willensfertigkeiten, Gewohnheiten, Gesinnungen in Beziehung auf den Handeln selbst eine Frucht vorgegangener Bestrebungen sind, und bleiben; er mag nun urtheilen, daß er sie durch diese oder andere mögliche Wege erworben habe. Eben das gilt von den Verstandsfertigkeiten, die durch die selbstthätige Ideenkraft entstehen. So gewiß es ist, daß sie da sind, so gewiß sind sie durch vorgegangene will-

*) Z B. 1) Kajus meint, daß er äußerlich so oder anders gehandelt hat, da doch die Handlung nur innerlich in der Einbildung geschehen, daß er also in einem andern Verhältniß zur Welt steht, also eine andere Person ist, als er wirklich ist.

2) Kajus knüpft einen ehemaligen Zustand an das gegenwärtige Moment, versezt sich mithin in die Vergangenheit hinauf; oder er ist sich seines vorigen Zustands ganz oder zum Theil nicht mehr bewußt, scheint sich also eine andere Person zu seyn.

willkührliche Uebung der Vorstellungskraft entstanden. Zweitens entsteht die Analogie mit Alietät daher, weil die Ideen sich verdunkeln, und also die anknüpfenden oder Mittelideen, welche den Zustand A mit dem Zustand B verbinden, sich verlieren. Auf diese Art können isolirte Ideenketten entstehen, die einen von der wirklichen Vergangenheit abgetrennten Zustand vorstellen, und so die falsche Erscheinung einer besondern Seelensubstanz, die mit der vorigen nicht identisch ist, hervorbringen. Oder solche Ideenketten können sich an langvergangene Ideenketten knüpfen, indem die dazwischen liegenden sich verdunkeln. So entsteht der falsche Schein von einer nächst vorhergegangenen Dauer, die doch entfernter ist. Aber diese Anomalien in dem Bewußtseyn der Identität der Seelensubstanz beweisen nicht, daß alle Identität der Seelensubstanz vielleicht falsch sey. Jedes Blendwerk von Vergangenheit sezt eine wahre Vergangenheit, und die Möglichkeit, sich des vorigen Zustands nicht bewußt zu seyn, widerlegt die Wahrheit des Bewußtseyns desselben nicht.

§. 6.

Gesezt, daß man einwenden wollte, welches doch mir unbegreiflich ist, daß es jemand thun könne, daß der Schluß im 4. §. ein täuschenden Sophisma, so aus fehlerhafter Vorstellung der Nothwendigkeit der Kaußalverbindung der freien Handlungen

innert der handelnden Substanz entstenden wäre, seyn sollte,*) so wäre wenigstens so viel klar, daß uns keine Weise als möglich erscheint, wie die Seele des Moments a da seyn könne, ohne daß sie in der Vergangenheit existirt habe, und daß wir zufolge einer ungeheuren Kette analogischer Schlüsse (welche die moralische Gewißheit haben) unsere Präexistenz folgern.) Freilich wäre alsdann nicht positiv unmöglich, was ich nach dem 4. §. für positiv unmöglich halten muß.

§. 5.

Die Personalität ist die Selbstheit im engern Verstand, d. i. der Wille, oder das Prinzip der Selbstthätigkeit mit allen Wirkungen desselben. Empfindungen, ohne den sich zugesellenden Vorsatz darauf zu achten. Traumbilder und andere Phantasmen, die sich der Seele aufdringen, gehören nicht zu den Wirkungen dieses Prinzips. Es sind also nicht eigentliche Handlungen, sondern bloße Wirkungen die man Leiden nennt. Es sind aber dennoch inhärirende Accidenze der Seelensubstanz. Denn es sind Veränderungen in mir, nicht außer mir.

Das

*) Dies ganze Raisonnement im 4. §. gründet sich auf den Unterschied der Anschauung „Ich und „Du von Innen und von Außen.„ Man kann was aus Gefühl unmittelbar gefolgert wird, nicht demonstriren. Gefühle lassen sich abläugnen.

Das Gefühl lehrt indeß, daß sie ihre Anfänge oft nicht, und die Bedingungen ihrer Ordnung seltener in meinen klaren Ideen haben, wie die Willenshandlungen Und die vernünftige Beobachtung unser selbst lehrt daß sie so weit wir mit unsern sämmtlichen Kräften und Fertigkeiten bekannt sind, ihren Kaußalzusammenhang nicht in den Accidenzen der Seele haben müssen.

„Haben sie ihn in den Attributen des Substanz„wesens unmittelbar? Oder sind in einer Substanz „mehrere Mittelpunkte der Zusammenstimmung zur „Hervorbringung von Vollkommenheit? Ist der „Wille ein solches Streben nach einem besondern Mit„telpunkt, und die Empfindungskraft ein anderes von „jenem verschiedenes? u. s. w. Ja wären vielleicht „so viel wollende Ideenkräfte in uns als Phänomene „von Seelen und Körpern, so wie wir in uns oft „streitende Willensneigungen wahrnehmen, die einan„der verdrängen?„

Hier wird nicht einerlei gefragt. Die erste Frage ist: „Haben sie ihren Mittelpunkt unmittelbar in „einer zu erzielenden Vollkommenheit in den Attribu„ten des Substanzwesens, und rührt daher der Wi„derspruch, in dem sie oft mit dem Willen stehen?„

Accidenze müssen auch unter sich selbst in einem Kaußalzusammenhang stehen. Vorstellungen müssen also wenigstens mit einigen andern im Zu-

sammenhang stehen, (wenn man schon keinen allgemeinen Zusammenhang a priori zeigen kann.) Denn sonst wären Beschaffenheiten in einem Ding, die gar keine Kohärenz hätten, und weder Ursachen noch Wirkungen wären; zuwider dem ontologischen Lehrsatz. (6. Kap. 4. §.) Die zweite ist: „Giebts in „dem Ding, das wir eine Seele nennen, gar manches Ich, manche Person? Kurz: ist in meinem Sub„strat eine ganze Welt Ideenkräfte? Oder ist wenig„stens außer dem, was ich das Selbst im engern „Verstand nenne, d. i. außer dem selbstthätigen „Prinzip, eine einzige, die ihre Bestimmung da„durch erfüllet, daß sie sich die Welt vorstellt, und „in dieser strengen Wahrhaftigkeit ihrer Vorstellun„gen eine Vollkommenheit bezweckt, die die mannig„faltigen Unvollkommenheiten, so aus Kollision mit „den Willensakten entstehen, überwiegt?„

Jenes sezt den Spinosismus. Dieses ist eine Vorstellungsart des Systems der vorherbestimmten Harmonie, von der ich nicht untersuche, ob jemand sie gehabt hat. In der ersten Hypothese wird angenommen, daß außer meinem Ich im engen Verstand, noch mehr Personen zu meiner Substanz gehören, und daß ich Jakobi, Mendelson, und Kant in einem Substrat vereinige Nun ist es aber Thatsache, daß auch von der Seelen, die ich am vollständigsten erfahre, nur Zeichen ihrer Gedanken und Empfindungen

gen in meinem Ideenkreis sind. Das übrige, was zu ihnen gehört, sammt der ganzen übrigen Seelenwelt ist also eine Substanz mit mir, ohne daß ich diese Wesen nur ahnde? Wie können sie denn mir inhäriren? Wie kann ich in meinem Wesen so viele und verschiedene Personen begreifen, an derer Handlungen ich keinen Theil habe?

Und was heißt denn das: Es sind in einem Substrat mehr Mittelpunkte der Wirkungen? mehr selbstthätige Kräfte? Worauf beruht die Alietät derselben? Wenn sie in einem und demselben Substrat sind, so müssen sie nothwendig identisch und nur eine Kraft seyn. Denn durch das Substrat verstehen wir ja die Grundlage einer und nur einer Kraft, oder eines Prinzips von Handlungen, nicht vieler.

Hieraus erhellt, daß auch die sogenannte Kraft die Welt vorzustellen, die eine andere als die selbstthätige Ideenkraft ist, wenn sie ja vorhanden ist, gleichwol nicht eben das einfache Substanzwesen mit ihr gemein haben kann. Wie soll ich denn dem Selbstgefühl widersprechen, welches mir sagt, daß Ich nicht Ursache meiner Sensationen, und Phantasmen bin? daß die willkührlichen Ideenkraftäußerungen einen andern Anfang oder Ursprung haben, als die unwillkührlichen? Was sind diese verschiedenen Ideenquellen? Sinds nicht verschiedene Grundlagen oder

Substrate von Kräften? Die also von einander trennbar, für sich bestehend sind?

Es bleibt also wol dabei, daß die Seele sofern sie sich leidend bei ihren Veränderungen verhält, (wie das Selbstgefühl lehrt) von Außen verändert wird.

§. 6.

Ist die Seele einfach? das heißt nicht so viel: Ist die Seele ganz eigentlich einzig, oder ein Ding, von dem sich prädiciren läßt, was von jedem bestimmten Dinge überhaupt? Giebt es in dem, was wir Seele nennen

Nur eine Identität des logischen Subjekts?

Nur eine Qualität?

Nur ein Seyn in Ort und Zeit, oder Ewigkeit?

Nur eins also auch, das einen bestimmten Umfang hat? oder nur eins, das im Ort ist? und

Nur eins, daß eine Dauer hat?

Nur eins, von dem sich eins der disjunktiven Prädikate bestimmen läßt? Ist daher die Seele entweder bloß eine Ursach von Etwas, oder bloß eine Wirkung von etwas außer ihr? Ist sie entweder bloß ein Substrat, oder blos ein Accidens allein?

Das hieße alles Selbstgefühl oder alle Erfahrung verläugnen, wenn man das auch nur einen Augenblick lang für eine Aufgabe ansehen wollte. Nein,

die

die Seele ist mehr als ein Ding in diesem Verstand genommen. Sie begreift in diesem Verstand viele Dinge in sich! Sie ist ein zusammengesextes Ding. Ihre sinnlichen Erscheinungen sind ja in ihr, und machen sie doch nicht ganz aus. Nun hat aber jede derselben die angezeigten Bestimmungen eines Dings (ja zum Theil vielfach) in sich.

Dies hat verschiedene Seelenlehrer gleichwol in die äußerste Verwirrung gesezt. Sie wußten nicht, ob sie die Seele für einfach, oder für zusammengesezt erklären wollten. Sie verwechselten Ding, und Substanz mit einander.

Die Frage ist also, ob die Seele nur eine Substanz, oder ob sie ein Ganzes ist, in welchem mehrere Substanzen sich finden.

§. 7.

Es giebt keine Substanz, die nicht ein zusammengesextes Ding wäre. (2. Kap. §. 1.) Die Seele ist also ein zusammengesextes Ding. Ist sie aber auch überdem aus Substanzen zusammengesezt? d. i. giebt es vielleicht in der Selbstbeständigkeit, oder im Seyn an und für sich Staffeln, die sich nur durch Anschauung unterscheiden lassen? so wie es in der Inhärenz Staffeln giebt (indem eine Bestimmung des Accidens mehr inhärent ist, als das ganze Accidens selbst? z. B. ein Begrif mehr inhärent als ein

Ideen-

Ideenbild? Die Figur mehr inhärent, als das Sollsdum?) Sollte das Substrat der Seele aus solchen unvollständigen, einfachern Substraten bestehen?

Das ist eine Aufgabe für das Selbstgefühl und die Erfahrung.

Wer in diesem Verstand zusammengesezte Substanzen annimmt, sezt zwischen ihren Theilen und dem Ganzen eben die Beziehung, welche im zusammengesezten Ding zwischen den einfachen Dingen statt hat, aus denen es besteht. Es ist eine wahre Einheit, also eine Identität in einer solchen Substanz, so wie im zusammengesezten Ding. Also giebts in einer solchen Substanz zwischen den einfachen, aus denen sie besteht, in gewissem Verstand eine Alietät, so wie im Dreieck die Linie a nicht die Linie b ist. In gewissem Verstand aber keine Alietät. Sie sind untrennbar, sind nothwendig in der Beziehung, die sie haben. Sie sind nicht außer einander da, so wie im Dreieck, als Figur betrachtet, nichts trennbar ist.

Ist etwa die Kraft die Welt vorzustellen, eine besondere einfache mit der Willenskraft verbundene Substanz?

Die Erscheinungen von der Welt sind allerdings in der Seele, Wirkungen, die in dem Substanzwesen mit gegründet sind. Aber ihre Quellen liegen dem Gefühl nach wirklich außer dem Ich. „Sollten

denn

„denn Kräfte in einer und derselben Substanz „außer einander liegen können? Ist das nicht ein „offenbarer Widerspruch? Nun wirkt aber doch „in den Empfindungen und Phantasmen etwas „mit, das außer dem Ich ist. Es wirkt der Ordnung „nach zuerst. Es ist der Anfang der Veränderun„gen.„ Wir werden das in der Folge näher erwägen.

„Und sollten wir nicht eine zusammengesezte „Substanz seyn, weil wir zween Willen haben, den „seelischen Willen und den geistigen Willen?„ Die „Auflösung dieser Aufgabe gehört in den folgenden Abschnitt.

Zweites Kapitel.

Vom Willen, und der Freiheit.

§. 1.

Wenn das Gute eine der Qualität der Vorstellung subalterne Qualität wäre, so würde es wegen des Maßes der Realität, so dieser Art von Qualität eigen wäre, die Wirkung der selbstthätigen Kraft bestimmen, nach den gegebenen ontologischen Lehrsätzen (5. Kap. §. 15. ff.)

Man müßte also noch immer sagen, daß die Realität eigentlich das sey, was die Willenshandlungen bestimmt. Aber man müßte das Maß des Reellen,

welches

welches den Ausschlag gäbe, immer an eine gewisse besondere Qualität, die nur ein Ideenakt haben kann, binden. Aber die ontologischen Sätze (5tes Kap. §. 15, 24.) würden unerschütterlich stehen.

Ich kann diese Hypothese mit dem Selbstgefühl, und der Erfahrung gleichwol nicht zusammenreimen. Das Gute scheint mir Form und nicht Materie.

§. 2.

In dem sinnlichen Willen bestimmt das Sinnlichgute hinreichend, und völlig, wie das Selbstgefühl lehrt. Das heißt so viel, der Kaußalzusammenhang der Ideen beruht auf dem Plus und Minus entweder des materiellen, oder vielmehr wie ich überzeugt bin, des formellen Realitätenmaßes der Empfindungen und Nachempfindungen. Eine einfache Empfindung ist lebhafter, als eine andere. Ich ziehe sie also vor Viele Beschäftigung der Sinne giebt mehr Vorstellungen, mehr Wirkungen, mehr Accidenze überhaupt, als wenige. Also ist sie mir als solche erwünschter als wenige, u. s. w. Wir fühlens, daß in sinnlichen Entschließungen des Willens oder in den animalischen Willenshandlungen die bestimmenden Gründe in der Beschaffenheit der Ideen selbst liegen. Es fällt uns nicht ein, sie anderswo zu suchen. Zerstörung des Körpers flieht jede sinnliche Seele, Erhaltung begehrt sie, sofern nicht der oft noch stärkere

Trieb

Trieb zur Wollust, oder der Abscheu vor Schmerz das Gegentheil gebieten.

§. 3.

In dem intellektuellen Willen, oder wie er auch heißt in dem freien Willen bestimmt auch nach unserm deutlichen Gefühl das Gute und Böse die Handlungen zureichend und vollkommen in vielen Fällen. Wir sind uns bewußt, daß wir uns in der Nothwendigkeit befinden, das Gute zu wählen, und das Böse zu verwerfen, so oft in wichtigen Dingen, die in unser Schicksal einigen beträchtlichen Einfluß haben, die Vernunft urtheilt, daß dieses gut, jenes besser, dieses schlimm, jenes schlimmer, oder dieses gut, jenes bös im positiven Sinn der Worte sey. (Nach positiven und negativen Gütern und Uebeln bestimmt sich der Wille.)

Aber in einigen und zwar vielen Fällen scheint es, als ob wir uns:

1) Ohne Beweggründe bestimmten. z. B. Ich gehe herum, ohne zu wissen warum, bloß weil es mir so gefällt.

2) Bei gleichen Beweggründen, ohne daß wir uns bewußt wären, was den Ausschlag giebt. Es fragt sich, wie ein Liebhaber des Systems der sogenannten Willkühr, (welches Werdermann im Gegensaz des Determinismus so nennt) seine Hypo-

these nach den vorangeschickten ontologischen Lehrsätzen würde erläutern müssen.

§. 4.

Nach dem Deterministen kohäriren die Ideen unter einander so, daß sie einander (in der selbstthätigsten Kraft versteht sichs) ihre äußere Möglichkeit (nach ihren disjunktiven Prädikaten) zureichend bestimmen. Also wird eine Ideenhandlung wirklich, weil sie in einem gegebenen Zustand der Kraft die positiv, oder negativbeßte ist. Der Vertheidiger des Systems der Willkühr, der behauptet, daß wir auch handeln können, weil — wir wollen, nicht weil es gut ist, daß wir handeln, der aber doch bekennt, daß die Motive Mitursachen der Lenkung des Willens sind, wofern dergleichen vorhanden sind, *) muß nothwendig, wenn er sich selbst versteht, das was anstatt der Beweggründe Handlungen aktuiren kann, in das Substrat der Ideenkraft = x (das Intelligible oder Noumenon) setzen. Er muß also in dem Ding x von dem sich nichts kathegorisch prädiciren läßt, Bestimmungsgründe der Handlungen aufsuchen, von denen er nicht bejahen kann, daß sie möglich sind.

Es

*) Werdermann in seiner Theodicee räumt ein, daß der Wille von den Motiven gelenkt wird, von welchen er sich aber durch eifrige Bestrebungen unabhängig erhalten soll.

Es soll erklärt werden, auf wie vielerlei Art ich mich zu einerlei Handlung entschließen kann. Nun muß z. B. der Grund, der sie bewirkt = 10 seyn — wenn man das Reelle der Wirkung, so erhalten werden soll, mit einer Zahl vergleichen darf, und will. Dies Reelle kann in den Motiven seyn, aber auch schlechtweg im Volo und Nolo, d. i. im Seelengrunde x; in welchem also Attribute gegeben seyn müssen, die dem Ideengut oder Ideenübel das Gleichgewicht halten können. Wir geben ein Beispiel einer Entschließung.

Mögliche Fälle

Die Motive	Die Gründe im Noumenon
10	0
9	1
8	2
7 u. s. w.	3

Aber dann wird der Vertheidiger der willkührlichen Libertät gestehen, daß im Seelengrund Realitäten sind, welche zu den Willensakten hinzukommen, und aus denen sie also als hypothetisch nothwendig bestimmlich sind, nicht zwar in einer möglichen Erkenntniß. Denn das Substrat ist nicht erkennbar, aber doch im Reich der Wesen oder im All.

§. 5.

Man nimmt ohne Erkenntnißgrund keine Möglichkeit, noch etwas Existentes an. Der Vertheidiger

der Willkühr nimmt ohne Grund gewisse die Handlungen determinirende Attribute im Substrat der Seelenkraft x an. Er sündiget also gegen diese logische Regel. Er konnte in dunkeln Ideen diese determinirenden Gründe finden, und wo er sie nicht findet, annehmen. Er substiuirt also etwas unbekanntes für etwas bekanntes, etwas privativ unmögliches, für etwas positiv mögliches.

§. 6.

Wenn er also die Ontologie, die wir hier zum Grund legen, gelten läßt, so kann er nicht bei seinem System bleiben, ohne inkonsequent zu werden.

§. 7.

Der Determinismus oder das System, welches die Handlungen durch Vorstellungen bestimmen läßt, ist (wenn man alle Wortstreitigkeiten beiseits sezt) nur einer Vorstellungsart fähig, nämlich folgender:

„Die Motive sind Ursachen der Ideenakte, die „wir Handlungen heißen, und zwar hinlängliche Ursachen Sie bestimmen die äußere Möglichkeit „ihrer disjunktiven Prädikate ganz allein.„

Wer behauptet, daß die Motive den Willen hinreichend bestimmen, ist ein Determinist. Und er kann nicht umhin, diese Erklärung anzunehmen.

Wer läugnet, daß sie ihn hinreichend bestimmen, und die Möglichkeit annimmt, daß er auch wenigstens sich nach den geringern oder schwächern Motiven bestimme, nimmt das System der Willkühr an, und muß in der Hauptsache der Hypothese §. 4. beistimmen, oder er muß sich selbst nicht hinlänglich verstehen, oder nicht konsequent genug philosophiren.

§. 8.

Der thierische Wille ist dem Wesen nach keine vom freien Willen verschiedene Thätigkeit. Denn er ist nichts anders, als die Fähigkeit, die Vorstellungen zu Bezweckung des Guten zu bestimmen. Eine solche Fähigkeit ist auch der freie Wille. Aller Unterschied des thierischen, und freien Willens läßt sich auf folgende Eigenschaften zurückbringen.

1) Der thierische Wille wird durch Vorstellungen gelenket, die vor allen andern da sind, oder zunächst aus ihnen entspringen.

Der vernünftige oder freie Wille wird durch Vorstellungen gelenket, die sich nach der Regel der Erhöhung der Ideen zu mehrerer Klarheit und Deutlichkeit aus den Uranfängen der Erkenntniß, den ersten Ideen, welche die Seele hat, entwickeln.

2) Der thierische Wille lenkt sich zufolge lebhaft wahrgenommener Vorstellungen des Guten, und Uebels, gleichsam unwiderstehlich, hin. Oft sind so viel Bedingungen einer solchen Willenshandlungen vorhanden, daß der Grund, darum sie geschieht, mehr als hinreichend ist, weil wenn einige fehlten, die Handlung dennoch erfolgen würde. Der vernünftige oder freie Wille hergegen wird oft durch nicht klare noch deutliche Vorstellungen, die auch keinen großen Grad von Lebhaftigkeit oder Stärke haben, bestimmt, so daß es das Ansehen hat, daß er sich ohne Motive bestimme, oft durch unmerkliche geringe, und schwache Motive.

Gleichwol giebts ebenfalls gar viel Handlungen des thierischen Willens, derer Bestimmungsgründe nicht wahrgenommen werden. Hieher gehören viele Handlungen der Gewohnheit, die man für mechanische Bewegungen aber ohne Grund hält.

3) Der thierische Wille widerstrebt sich selbst so zu reden seltener, d. i. die natürlichen Triebe kommen nicht so oft in Kollision. Auch sind die Gegenstände, auf die sie gerichtet sind, nicht so mannigfaltig, noch die Mittel sie zu befriedigen so vielerlei, daß oft Wahl des einen und Verwerfung des andern statt hätte, d. i. Vorziehung einiger, und Nachsetzung anderer Gründe.

Hergegen gerathen die vernünftigen Neigungen und Abneigungen oft mit einander selbst, und mit den sinnlichen Trieben in Streit. Und die Gegenstände derselben Neigung und Abneigung sind vielerlei. Daher findet Wahl, und Verwerfung statt, oder Unterlassung einer Handlung, und Begehrung der andern, obgleich für beide Motive gegeben sind, welche klar erkannt werden. Dies hat Gelegenheit gegeben, daß einige in der Wahl selbst den Charakter der Freiheit gesucht haben, ja wol gar da keinen wahren Willen angenommen haben, wo nicht Abwägung der Motive für und wider mehrere entgegengesezte Handlungen statt findet.

§. 9.

Unabhängigkeit der Handlungen ist freilich das, was der Begrif Freiheit eigentlich bezeichnen soll. Nach einigen ist sie Unabhängigkeit, oder doch geringe Abhängigkeit von den Motiven. Diese Erklärung halte ich für verwerflich. Fragen wir aber, ob nicht Freiheit Unabhängigkeit von Etwas, das nicht Vorstellungsakt ist, heißen kann, so ist die Aufgabe durch Induktion aufzulösen. Empfindungen und Phantasmen sind zunächst in keinem Vorstellungsakt in uns als ihrer wahren (metaphysisch so geheißenen) Ursache gegründet. Die Willensakte also, welche durch die Anfänge aller Ideen sich bestimmen, sind zunächst in keinen andern Akten der Selbstthätigkeit

gegründet, und in keiner ältern Wirkung überhaupt. Sie hangen daher zunächst vom Substanzwesen oder Noumenon ab. Hergegen die Willensakte, welche durch Notionen und Begriffe, so aus jenen ältesten Ideen entstanden, erzeugt worden, hangen zunächst von Folgen voriger Willensakte ab. Und je entferntere Folgen voriger Willensakte sie sind, je mehr Entschließungen ihnen vorhergehen mußten, eh sie erfolgen konnten, desto freier sind sie. Je länger ich überlege, ehe ich einen Entschluß fasse, je mehr Entschließungen ich fasse, und wieder fahren lasse, je mehr die Betrachtung der Motive selbst ein Werk meines Willens ist, je mehr ich handeln mußte, eh sich das Gute und Böse mir so und nicht anders zeigte, desto freier ist meine endliche Entschließung.

Drittes Kapitel.

Von der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper, ihrer Präexistenz, und Unsterblichkeit.

§. 1.

Der sinnliche Schein befolgt gewisse beständige Regeln. Eine Art desselben ist an die eines andern gebunden, und scheint nur durch sie möglich. Die Verhältnisse der Phänomene, die wir Körper heißen, sind unzählig, und dennoch gewissen Gesetzen unterworfen.

worfen. Unter den unzähligen Erscheinungen ist eine, die aller andern Bedingung, ohne die sie nicht erfolgen, ist, unser Körper. (1ste Abth. 5tes Kap. §. 1.)

§. 2.

Die Qualitäten des Sinnenscheins haben ihre Inhärenz, im Substrat. Es hat im Seelengrund selbst allerdings seinen Bestimmungsgrund, warum wir diese Sinne und keine andern haben; und daß der Sinn des Gefühls in dieser Ordnung mit den übrigen steht, u. s w. ist vielleicht auch darinn gegründet. Allein warum unsere Ideenkraft durch das Phänomen des Körpers auf solche Art eingeschränkt, und modificirt wird, davon Rechenschaft zu geben, ist ungemein schwer. Diese Einschränkung ist entweder im Noumenon x der Seele und dessen Attributen, und also entweder in den Anlagen der Ideenkraft überhaupt, oder in den Anlagen zu empfinden und zu denken besonders zu setzen, oder außer demselben in den Wesen oder Veränderungen fremder Substanzen. Da sie offenbar aus gewissen Verhältnissen der Körper mit den unsrigen entsteht, und diese Verhältnisse in den Weltgesetzen ihre Ursachen haben; so kann man die Richtung und Einschränkung der Ideenkraft durch den Körper nicht für eine nothwendige Eigenschaft der Anlagen etwas vorzustellen überhaupt erklären, und sagen: „es ist in diesen Anlagen gegründet, daß die Augen Organe des Sehens, die Ohren

„ren Organe des Gehörs sind.„ Die Ursache dieser Einschränkung ist also wol in den besondern Gesetzen des Empfindens, also theils in der Empfänglichkeit für Empfindungen, theils in den Ursachen derselben außer dem Ich zu suchen. Die Seele ist der Einflüsse anderer Substanzen fähig. Die Dinge die wir Körper nennen, fließen auf sie ein, und modificiren die Vorstellungskraft, so, daß sie bald unterbrochen, bald vermehrt, bald so bald anders auf tausend Arten gelenkt wird. Alles nach bestimmten Gesetzen und Regeln.

§. 3.

Die Koexistenz der Körper in Raum und Zeit, d. i. die Koexistenz der Dinge, welche die Einflüsse der sinnlichen Erscheinungen auf die Verrichtungen der Seele bestimmen, hat eine gewisse Ordnung (Wesen 6. Kap. §. 2.) die durch die Natur der Körper selbst möglich wird. Die Einflüsse der Körper werden durch ihre Anlagen zum Theil bestimmt. Was, und wie viel von der Natur der Körper abhängt in den Gesetzen der Empfindung, der willkührlichen Bewegung, des Phantasirens u. s. w. Das ist bei gänzlich mangelnder Erkenntniß der Substanz, und der besondern Natur der Ideenkräfte der Körper unbekannt, und gar nicht wißbar.

Indeß ist der Vernunft jede Wahrnehmung wahrscheinlich, durch die entdeckt wird, daß viel in den physischen Weltgesetzen, die uns so willkührlich und

zufällig scheinen, in den Anfängen alles Sinnenscheins seinen Grund habe, daß also schon in den Elementen, und ihren Beschaffenheiten die Anlage zu den Körperverhältnissen sey. Auf diese Art kommen die Schranken in der Entwickelung der Seelenkraft, und die Hindernisse der Glückseligkeit, die vom Körper herrühren, auf Rechnung der Grundwesen und nicht der Kollisionen zu stehen, die ihre zufälligen Wirkungen zwischen ihrer und unserer Vollkommenheit veranlassen.

Denn obwol die Phänomene den Dingen selbst unähnlich sind, so sezt doch das Beständige, Uranfängliche, Fundamentale in den Erscheinungen auch etwas Fundamentales, Beständiges in den Wesen.

Ueberhaupt muß jedes Gesez der Wesenwirkungen, und ihrer Verhältnisse vollkommen seyn. Einzelner Wesen Unvollkommenheit muß im Ganzen Vollkommenheit seyn. (Wesenlehre 4tes Kap. §. 19. 22.)

§. 4.

Einen Einfluß der Körper in die Seele geben die meisten Philosophen zu. Aber wer unmittelbare Ursachen der äußern Empfindungen und Phantasmen, oder doch der ersten annimmt, die in den Körpern gesezt werden müssen, glaubt den reellen oder physischen Einfluß. Wer annimmt, daß ein gewisses Wesen, daß außer dem Ich oder dem Substrat der

Wil-

Willenskraft ist, auf die Seele einfließt, und so zwischen ihm und der Welt Gemeinschaft hervorbringt, glaubt nur einen idealen Einfluß.

Gar keinen Einfluß annehmen, oder behaupten, daß die Seele die einzige Quelle ihrer Vorstellungen sey, wäre gegen das Selbstgefühl. Allein man könnte die Seele aus einfachen Substanzen zusammengesezt annehmen, und in diese Seele die Quelle aller ihrer Veränderungen setzen. (1. Kap. §. 7.)

Eine zusammengesezte Substanz bedeutet aber hier gar nicht das, was wir unter diesem Wort verstehen, wenn wir die Körper in der alten Metaphysik so nennen. *) Auch so giebt es einen idealen Einfluß der Welt auf die Seele. Das System, in dem es keinen gäbe, könnte nicht wahr seyn.

§. 5.

Andere Vorstellungsarten der Gemeinschaft der Seele und des Körpers sind im vorhergehenden widerlegt worden. Nämlich:

1) Man könnte sagen, die Vis repraesentativa universi werde bloß durchs Substanzwesen, welches selbst

*) Denn diese Metaphysik nimmt an, daß die mit einander vereinten Substanzen nicht wahrhaftig vereint, und in keinem Verstand in einander existiren, daher von einander abgesondert werden können.

selbst von und durch sich bestehe, bestimmt. Und diese Vis sey die Seele. Aber wir sind uns ja bewußt, daß wir nicht selbstthätig sind, wenn wir empfinden. Und überdem würde ja angenommen, daß unter den Sinnenvorstellungen selbst kein Kaußalzusammenhang sey, da doch der Kaußalzusammenhang der Ideen unter sich selbst wirklich, also möglich ist, und was von der Gattung als solcher gilt, auch von der Art gelten muß. Wenn man sezt, daß Dinge in aktueller Kaußalverbindung seyn können, und nicht sind, so sezt man, daß sie sich die Art ihrer Koexistenz bestimmen können, aber nicht bestimmen, und daß dieselbe durch nichts wirklich bestimmt wird, weil man einen mangelnden Kaußalzusammenhang wahrnimmt. Oder man könnte zweitens sagen. „die Seele wolle dunkel, ohne ihr Bewußtseyn „alle ihre Veränderungen.„ Aber wer kann das mit der Erfahrung reimen? (1ste Abth. 10. Kap. §. 2. 5.)

§. 6.

Die Untersuchung, welche Hypothese des Einflusses des Körpers in die Seele die wahrscheinlichste sey? gehört in die Weltlehre, und hängt nicht weniger mit der natürlichen Theologie zusammen.

§. 7.

In der Weltlehre können die irrigen Systeme des Materialismus, Egoismus, und Dualismus (der

die Körper ganz oder zum Theil den Erscheinungen ähnlich macht,) nicht mehr in Betrachtung kommen.

§. 8.

Da die Seele eine einfache, oder eine unzertrennliche zusammengesezte Substanz ist, nicht ein Aggregat von Substanzen, die ausser einander im absoluten Sinn des Worts sind. (Wesenl. 2. Kap. §. 4. Seelenl. 1stes Kap.) so kann sie keine Theile haben, die für sich einzeln bestehen, und im Ort und Zeit existiren könnten. Es ist also ungereimt, anzunehmen, daß im Tod, oder sonst Seele und Geist sich trennen, oder daß die Vorstellungsakte gar zerstieben, und in Stücke zerfallen werden.

§. 9.

Die Präexistenz der Seele, sofern sie durch deutliche Erinnerung oder richtige Schlüsse von unserm itzigen Zustand auf vorhergehende Handlungen erkannt wird, ist gewiß. (1. Kap. §. 3.) Ob sie aber vor diesem Leben in einem andern Zustand war, ist aus ihrer Natur nicht zu bestimmen. Wenn ihr Wesen absolut permanent oder ewig ist, so ist sie immer gewesen. Wo nicht, so ist sie entstanden.

Ob ihre Anlagen und Fähigkeiten zu wirken nothwendig der Dauer nach, oder ewig sind, das kann nicht bejaht noch verneint werden, eh sich bestimmen läßt, ob das Wesen jeder Substanz absolut

per-

permanent sey, oder nicht? Die Ontologie kann aber darüber nichts ausmachen. (Wesenl. 3. Kap. §. 6.) Wenigstens ein ewiges Substanzwesen muß es geben; daß es auch zeitliche Substanzwesen geben könne, kann weder bejaht noch verneint werden. (Ebendas.)

§. 10.

Wenn die Seele in einem vorigen Stand andere Sinne, (die izt verschlossen sind) oder andere Kräfte gehabt hätte, oder wenn sie von ihrem Zustand wegen Mangel an Deutlichkeit der Begriffe, oder an Zusammenhang der Vorstellungen keine Erinnerung behalten hätte, so wäre es für ihren itzigen Stand gleichviel, ob sie vorher da gewesen, oder nicht. Wenn sie in einem künftigen Zustand in eine Vergessenheit aller Vergangenheit fallen sollte, so ist es für den itzigen gleichviel, ob sie alsdann existiren wird, oder nicht.

§. 11.

Vom Substrat oder Substanzwesen als solchem kann nicht bestimmt werden, ob es ewig oder zeitlich (§. 9.) Aber daß das Vorstellungsvermögen sich immer und beständig in einer ununterbrochenen Kette von Wirkung äußern kann, wofern ein Substrat gegeben wird, ist gewiß. Es ist möglich, daß wir ewig fortempfinden, und fortdenken. Also ist von Seiten der Accidenze die Unsterblichkeit möglich. Es fragt sich

nur,

nur, ob die Bedingung gegeben sey? ob ein künftig, also wenigstens relativisch-permanentes Substrat die Vorstellungskraft erhalten kann? oder ob unser Substanzwesen a parte ante und a parte post zeitlich ist, und seyn muß. Ob wir nicht der Natur unsers Substanzwesens nach eben sowol zeitlich, also sterblich seyen, als dem Anfang unsers Wesens nach endlich.

Eine schwere, sehr schwere Frage. Allein da wir von den Attributen der Grundwesen nichts prädiciren können, und aber was für uns privativ unmöglich ist (die Zeitlichkeit der Substanzwesen) in keine Betrachtung kömmt, da zweitens im All mehr Realität ist, wenn die Seele unsterblich ist, als wenn sie sterblich ist, wie ich in der Folge zeigen werde, und also bedingte Nothwendigkeit oder Aktualität der unaufhörlichen Thätigkeit der Seele nicht zu läugnen steht, so ist höchste Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß die Seele unsterblich sey.

Daß im All der Accidenze der Seelensubstanzen mehr Realität ist, wenn die Seelen ewig, wenigstens unsterblich sind, werde ich in der Weltlehre zeigen.

§. 12.

Daß die Substanz der Seele dem Substrat nach, oder der Grundlage ihrer Kräfte nach veränderlich sey, widerspricht dem Begrif der Beharrlichen.

Denn

Denn was beharrlich ist, darin giebt es nicht ein Nun und ein Vormals, also gar kein succeßives Seyn. Die Existenz des Beharrlichen ist also ein Punkt. Hieraus folgt aber nicht, daß dies Beharrliche ewig sey. Denn es giebt ja endliche Momente des Vorhandenseyns. Die Seele behält also die beharrlichen Attribute ohne Wechsel.

Von Größe auf den Grad der Existenz gilt keine Schlußfolge in unserer Erkenntniß. Daher läßt sich weder von absoluter Beharrlichkeit auf vollkommene Substanzialität, noch von zeitlicher Dauer auf unvollkommene Substanzialität (wenn sie möglich ist) d. i. auf Abhängigkeit von einem Urwesen folgern, wie sich aus der Wesenlehre ergiebt Die Seele kann also ewig und doch Gottes Geschöpf (nicht durch virtuale Prokreation, wie wir sehen werden) seyn Sie könnte aber auch (wenigstens sehen wir den Widerspruch nicht ein) völlig unabhängig von einem ersten Subsstrat seyn, und den vollkommensten Grad von Substanzialität besitzen, den es geben kann, und dennoch eine zeitliche Dauer haben.

Weltlehre.

Erstes Kapitel.

Von dem Zusammenhang der Weltsubstanzen.

§. 1.

Die Existenz der Welt ist im Kapitel von dem Möglichen a priori erwiesen worden. Wäre nur eine endliche Substanz, hätte also der Egoist recht, so:

1) Ist das Mögliche unbestimmt, wenigstens größtentheils (Wesenl. 4tes Kap. §. 5. 12.)

2) Einiges ist bestimmt, ohne Bestimmungsgrund, der hinreichend wäre. Ich bin. Und es giebt von dieser Prärogativ keinen Grund. (Wesenlehre 6tes Kap. §. 1.)

3) Der Satz daß Etwas Existentes mit Etwas Existentem verknüpft sey, oder der Satz des zureichenden Grunds auf Wirkliches angewandt ist falsch, denn mir koexistirt, oder mich begränzt ein unermeßliches Nichts (6tes Kap. §. 4.)

4) Mein Selbstgefühl, daß einige meiner Wirkungen ihren Anfang außer mir haben, ist nach dem wahren System von der Natur der Seele falsch.

§. 2.

§. 2.

Jedes Ding muß im All nach seiner Koexistenz mit andern in Ort und Zeit bestimmt seyn, demnach mit ihnen in einem Kaußalzusammenhang stehen, durch den es bestimmt wird. (Wesenl. 6tes Kap. §. 4.) Eben das gilt demnach von Substanzen. Also giebts keine von allen andern abgetrennte isolirte Substanz. Jede steht mit dem All als Ursach oder Wirkung im Zusammenhang. Wenn also die Substanzwesen Anfang und Ende hätten, so müßten sie in ihrer Succeßion einander kaußiren, wie die dem Bewußtseyn nach gleichzeitigen Willenshandlungen einander kaußiren, oder sie müßten durch eine gemeinschaftliche Substanz, von welcher sie producirt würden zusammenhängen, wenn unter ihnen unmittelbar kein Kaußalzusammenhang wäre. Sind sie absolut permanent, so müssen sie einander ihre Ort bestimmen, also auf einander einfließen. Dieses müssen sie entweder unmittelbar thun, oder mittelbar vermög einer Substanz, mit der sie alle in einem Kaußalzusammenhang stehen. Im ersten Fall müssen sie einander ihren Ort eben eben sowol bestimmen als im lezten.

§. 3.

Nun sind wir endlich bei der nicht mehr aufzuschiebenden Untersuchung vom Einfluß der Seele und der Welt. Laßt uns was von den Substanzen

wahr ist auf die Seele anwenden, und unter-
suchen.

Wie nach dieser festen und sichern Behaup-
tung der Kaußalzusammenhang der Welt mit der
Seele beschaffen seyn kann?

§. 4.

Erstlich kann die Seele 'anders nicht mit der
Welt zusammenhängen, als eine Substanz mit der
andern zusammenhängen kann. Es fragt sich also,
was für ein Kaußalzusammenhang zwischen Sub-
stanzen möglich sey?

Nulla Substantia agere potest in aliam haben
viele gesagt. Die Leibnitzische Schule adoptirt diesen
Satz. Ich denke, man kann ihn auf folgende Art be-
weisen. Durch Wirkung oder Einfluß einer Substanz
in die andere versteht man Uebertragung, Mittheil-
lung oder Aktuirung eines Accidens. Uebertragung
aus A in B sezt Independenz des Accidens, welches
sonst sein Substrat nicht vertauschen könnte, und ist
dem Begrif „inhärente Realität„ zuwider. Mit-
theilung scheint Uebergang eines Theils des Accidens,
oder Existenz desselben Accidens in zwei Substanzen
anzuzeigen. Nun muß aber das Accidens entweder
ganz in A oder ganz in B seyn. In beiden zugleich
kann es nicht ganz seyn, sonst wäre es zugleich in
A und auch außer demselben und zwar in einerlei

Be-

Bedeutung außer demselben in B, welches widerspre-chend ist. Aktuirung mittelst nothwendiger Verknüpfung des Accidens a in A, mit dem Accidens b in B würde eine solche Verbindung zwischen Accidenzen setzen, durch die eine Substanz die Accidenze einer andern erhielte, so daß sie doch nicht in ihr, sondern außer ihr blieben. Denn die Wirkung b stimmt mit der Wirkung a zu Einem zusammen, und es entsteht ein zusammengesetztes Accidens. Dieses muß Kraft seiner Einheit nur in einem Wesen seyn, und kann nicht zweien zugleich inhäriren. Also muß es in der handelnden Substanz bleiben, also außer der leidenden. Gleichwol erhält die leidende Substanz dasselbe (ex Hyp.) auch; welches widersprechend ist.

§. 5.

Durch diese Argumentation wird die unmittelbare Verknüpfung der Accidenze verschiedener Substanzen unter sich geläugnet. Eine Substanz kann der andern ihre Accidenze nicht eingießen, nicht mittelst der Accidenze mit ihr zusammenhängen. Also wenn das Substrat einer Substanz dem Substrat einer andern seinen sämmtlichen Attributen nach weder kohärirt noch inhärirt, wenn also das Wesen einer Substanz vollkommen, außer dem Wesen der andern Substanz ist, so kann zwischen ihnen gar keine Gemeinschaft seyn.

§. 6.

Da indeß die Substanzen in der Welt allerdings zusammenhängen müssen (§. 2.) so müssen wir annehmen, daß die einzelnen Substanzwesen (Substrate der Kräfte) nicht völlig außer einander oder völlig subsistent und von einander unabhängig seyn, sondern, daß sie (wenn man genau reden will,) eine blos relativische Substanzialität haben, und zwar nicht so kohäriren, oder inhäriren, wie die Accidenze, aber doch nicht einzeln von allen Dingen abgetrennt existiren können. (Freilich wäre alsdann die absolute Substanzialität in diesem Verstand unmöglich.)

§. 7.

Man kann annehmen, daß die Substanzen einander kohäriren, oder gemeinschaftlich in einer und derselben inhäriren, oder beides zugleich. Man könnte sie auch zum Theil einander inhäriren, zum Theil kohäriren lassen. A priori ist mehr nicht bestimmlich, als daß wir die allgemeine Kohärenz oder Inhärenz annehmen müssen, und nichts außer alle Verknüpfung hinsetzen dürfen.

§. 8.

Laßt uns diese Sätze auf die Gemeinschaft der Welt und der Seele anwenden. Es ist unmöglich, daß die Körperwesen zunächst auf die Ideen der Seele einfließen. Vielmehr muß ihr Grundwesen

mittelbar, oder unmittelbar mit dem ihrigen kohäriren. Ihr Grundwesen muß also zum Theil in dem Grundwesen der Seele seyn. D. i. es muß mit demselben und andern Substanzen, eine Einheit oder ein absolut oder völlig subsistentes Ganzes ausmachen. Vermög dieser Kohärenz theilen sich gewisse Ideenakte mit, und existiren also zugleich in und außer der Seele. Aber dies in und außer wird nicht in einerlei Bedeutung genommen. *) Kohäriren sich nun die Substanz der Seele, und der Körper unmittelbar, so ist das System des reellen Einflusses im gesunden zuläßlichen Sinn wahr. Nach diesem System stehe ich mit tausend Substanzen in unmittelbarer Verbindung des gegenseitigen Einflusses. Ich bringe in ihnen Wirkungen hervor, und sie in mir. Diese Wirkungen bestehen in Ideen. Sie haben Ideen, die sie mir mittheilen. Ich habe Ideen, die ich ihnen mittheile. Denn wären diese Wirkungen keine Ideen; so wäre in den Empfindungen und Phantasmen ein idealisches Leiden, aber keine idealische Handlung, welches unmöglich ist, wie der Begrif selbst lehrt. Eine leidende Ideenwirkung sezt eine handelnde Ideenwirkung.

Wenn aber die Substanzen einander mittelst einer einzigen kohäriren, das ist in einer einzigen

 inhä-

*) Aber nicht außer und in dem Eins, welches aus Verbindung der Substanzen entsteht.

inhäriren würden, so würde ich durch diese Substanz mit der Welt verbunden. Und der reelle Einfluß würde nicht statt haben.

§. 9.

Wenn die Seele von Dingen außer ihr leidet, und nicht selbst Quelle aller ihrer Veränderungen ist, so muß im System der Inhärenz der Weltsubstanzen ohne unmittelbare Kohärenz Plouquets Hypothese statt finden. Nach dieser ist die Substanz (die wir gemeiniglich Gott nennen) das Band zwischen mir und der Körperwelt. Wir stehen in Gemeinschaft mit dem dritten Wesen Gott, und mittelst dessen unter uns.

§. 10.

Wenn endlich die Seele aus einer empfindenden, und imaginirenden und einer denkenden Monade zusammengesezt ist, und jene oder vielmehr jene zwei Monaden, die empfindende, und die imaginirende selbstthätig die Ideen schaffen, welche sie unwillkührlich erhält so ist zwischen den Ideenwirkungen der Weltsubstanzen kein Zusammenhang, weder ein unmittelbarer noch ein unmittelbarer. Nur allein zwischen den Anlagen könnte einer seyn, der die Wahrheit der Vorstellungen jeder Seele von der Welt kaußirte. Und wenn man anders nicht den bekann-

ten Grundsatz (Wesenl. 6tes Kap. §. 4.) läugnen, und allen Kaußalzusammenhang der Weltsubstanzen aufheben will, so — muß ein solcher seyn.

Diese Hypothese ist diejenige, welche den Einfluß der Weltsubstanzen in einander am meisten einschränkt. Ich will einmal dieselbe, zumal da ich nicht weiß, ob sie in eines Menschen Kopf existirt hat, ob sie gleich eine Modifikation der vorherbestimmten Harmonie ist, so deutlich als möglich vorzutragen suchen. *)

Es läßt sich denken, daß eine Monade Vorstellungen aus sich nach lauter willkührlichen und freiwilligen Vorsätzen entwickle, d. i. immerfort nur denke, d. i. dichte und reflektire. Es ist auch aus dem Vorigen begreiflich, daß diese Dichtungen wegen des verborgenen Zusammenhangs dieser Monade mit einer andern zum Theil sich mit Ideen in dieser lezten verknüpfen und also in sie kommen.

*) Das System der Harmonie läßt verschiedene Modifikationen zu, wegen des merkwürdigen durch die ganze Metaphysik überall seinen Einfluß äußernden Unterschieds zwischen der Grundlage der Substanzen oder dem Noumenon X, und den bekannten Wirkungen. Diese Modifikationen sind die Hypothese von der gleichsam mechanisch-nothwendigen Kraft die Welt vorzustellen, die Hypothese der dunkeln Willensakte, und die gegenwärtige.

Es läßt sich ferner denken, daß viele Monaden dieser Art eben die Bilder hervorbringen, oder doch solche, durch die eine gewisse Ordnung und Harmonie im All erzielt wird. Diese Harmonie kann von der Gemeinschaft, oder dem Zusammenhang ihrer Anlagen kommen, wodurch sie bestimmt werden zu einerlei Zweck zu wirken, oder zur Vollkommenheit des Wesenganzen, zu welchem sie gehören, beizutragen. Zwar ist der Beweis des ersten und zweiten Satzes etwas schwer zu führen. In der menschlichen Seele (im bekannten Sinn des Worts) ist die paßive Wirksamkeit vor der aktiven. oder besser zu reden die thätige Wirksamkeit äußert sich vor der selbstthätigen. Die Bewegungsgründe zum Handeln sind der Ordnung der Zeit nach vor der Handlung. Daher kann in der menschlichen Seele (im Ich) die erste Wirkung keine Handlung seyn. Sollte in einer andern Monade dieses sich denken lassen? Hierauf kann man antworten:

1) Daß die Empfindungen irgendwo einen Anfang haben müssen. Wollte man also sagen, daß die Sensationen aller Monaden Leiden, oder Wirkungen von außen wären, so würde man entweder einen Kreis im Kaußalzusammenhang annehmen, oder man müßte auch wenigstens irgendwo die Unabhängigkeit der Willenskraft von der Empfindungskraft einräumen. Wenn die Empfindung uns

möglich ist, wo nicht selbstthätige Ideenkraft ausser der Monade gesezt wird, und diese selbstthätige Ideenkraft der Ordnung der Wahrheit und sogar der Zeitfolge nach auf die Empfindung folgen muß, heißt das nicht so viel als a kann nicht gesezt werden, eh b gesezt worden, und b kann nicht gesezt werden, eh a gesezt worden? Wer sieht hier nicht den offenbarsten Widerspruch? Man will die Henne nicht älter machen als das Ey, und das Ey nicht älter als die Henne.

2) Daß der Anfang der selbstthätigen Ideenkraft, welche nach der Regel der Vollkommenheit der Monade wirkt, sich sowol begreifen lasse, als der Anfang der blos thätigen oder paßivwirksamen Ideenkraft. Es ist Anlage zur Entstehung der Vorstellungen nothwendig, die wir freilich mit den Gedanken nicht verfolgen können. Sonst wäre diese ganze Seelen- und Weltlehre, die hier vorgetragen wird, mit sich selbst in dem seltsamsten Widerspruch. Sie redet ja so oft von intelligiblen Dingen.

Daß nach dem zweiten Satz viele Monaden in ihren Vorstellungen übereinstimmen können, und wegen ihres Zusammenhangs auch müssen, wenn dadurch eine Vollkommenheit im Ganzen, zu welchem sie gehören, erreicht wird, die durch keine andere im Weltall vergütet würde, wird nicht schwer zu begreifen seyn, wenn man erwägt, daß Kräfte, die zu

Einem gehören, oder in Einem enthalten sind, nothwendig sich nach der Regel der Vervollkommnung desselben richten und lenken, erweitern und einschränken müssen. (Wesenl. 4tes Kap. §. 14.)

§. 11.

Man kann gegen das so bestimmte System der vorherbestimmten Harmonie nicht einwenden, daß der Kaußalzusammenhang der Accidenze der Weltsubstanzen dawider sey. Denn daß zwischen den Accidenzen der verschiedenen Substanzen selbst Zusammenhang seyn kann, ist ja der streitige Satz, zu dessen Sicherstellung die Data fehlen. Es kann und muß wol zwischen den Grundwesen Zusammenhang seyn. Aber es soll noch bewiesen werden, daß er auch (wenigstens mittelbar) zwischen ihren Accidenzen seyn könne. Denn daß er nicht unmittelbar seyn könne, ist gezeigt worden. (§. 4)

Gewiß ist es, daß zwischen den Accidenzen in der Substanz im Zusammenhang innerlich und äußerlich möglich ist. Gewiß ist es, daß in der Substanz im engen Verstand oder Monade; wenn man diesen Unterschied zulassen will, die Accidenze mit den Accizen der konsubstantiellen Monade im Kaußalzusammenhang stehen müßten. Aber mehr kann nicht behauptet werden.

§. 12.

§. 12.

Gegen das System des reellen Einflusses kann man einwenden:

Daß nach demselben die falschen Gedächtniß-ideen, und phantastischen Täuschungen Illusionen, die von Kräften außer der Seele herrühren, sind, und daß die Anomalien im Empfinden und Phantasiren mit großem Aufwand von Kräften verursacht werden.

Allein das ist noch keine Widerlegung, da man von dem, was das Beßte ist, wenn es eben so möglich ist als sein Gegentheil, auf die Möglichkeit desselben nicht schliessen kann. Es ist hier die Frage, was zufolge der Natur des Substanzwesens der Dinge in der Welt seyn und nicht seyn könne.

Wider das System Plouquets kann man einwenden, daß man ohne dringende Nothwendigkeit ein Wesen annimmt, mittelst dessen die andern zusammenhängen sollen. Wir werden sehen.

Das lexte System hat gegen sich, daß man genöthiget ist, etwas anzunehmen, das schlechthin problematisch ist, und dessen Möglichkeit von uns weder eingesehen noch beurtheilt werden kann, daß die Seele eine zusammengesezte Substanz sey, etwas das der schlichten Vernunft ganz unbegreiflich ist, und ein kühner Sprung ins Reich des Intelligiblen ist.

Diese Betrachtung hält mich ab, die Harmonie, die sonst am wenigsten unerforschbares, und komplicirtes in den Erscheinungen der Körper sezt, geradehin anzunehmen. Daß aber der reelle Einfluß tausend Probleme in der Teleologie aufzulösen lasse, und besonders einen seltsamen Unterschied zwischen den wahren und täuschenden Monadenwirkungen setze, ist leicht einzusehen. Wenn die mechanische Phantasie ein Aggregat von Monaden, die in mich wirken, sezt, so leuchtet der Zweck dieser Gemeinschaft meiner Seele mit solchen Monaden schwer ein. Nun braucht es aber zu jeder unwillkührlichen Einbildung einen Akt irgend einer Monade! Also wären es auch Aggregate von Monaden, welche in uns nach den Gesetzen der Association Phantasmen erwecken, die sich der Seele eben so wie die Empfindungen aufdringen.

§. 13.

Von den Körpern und ihrer Gemeinschaft haben einige in der Kosmologie gehandelt. Ich habe von ihnen nichts zu sagen, als daß sich fast gar nichts von ihnen sagen läßt. Es ist etwas, das unsern Erscheinungen die Richtung giebt, welche sie haben. Es muß Ideenkräfte besitzen. Wie könnte es sonst Ideen wirken? oder wie könnten mit seinen Wirkungen Ideenwirkungen zusammenstimmen? — Das ist alles, was sich von der Körperwelt sagen läßt. Die seltsamen Einbildungen des Herrn Weis-

haupt

haupt im Buch von Idealismus möcht ich nicht unterschreiben. Ich weiß nicht, wie es zugeht, wenn etwas außer uns, in uns eine Vorstellung veranlaßt, die dem, was außer uns existirt, unähnlich ist. Daß also die Thierseelen, und todten Körper u. d. gl. vielleicht Einflüsse der verklärten abgeschiedenen Seelen sind, die uns eine ihren Ursachen so unähnliche Illusion kaußiren, möcht ich nicht vertheidigen. Man kann die Körper oder die Wesen, welche die Richtung und Ordnung unserer sinnlichen Erscheinungen bestimmen, Monaden nennen, nicht weil man wissen könnte, daß sie Aggregate von einfachen Atomen, die sich berühren, ausmachten, (denn die Ausdehnung ist Ideenbild, und weiter nichts) sondern weil die Verhältnisse der Erscheinungen auf viele Substanzen, die doch wol Monaden sind, oder aus ihnen bestehen müssen, (2tes Kap. §. 7.) schließen läßt.

§. 14.

Es ist also vergeblich hier von den Bewegungsgesetzen, die nichts als Gesetze der sinnlichen Erscheinungen sind, zu handeln. Gesezt auch, daß die Atomen Substanzen seyn könnten, so wäre ja nichts unwahrscheinlicher nach der Teleologie, als ihre Bewegung nach einem Centrum, ihre Reaktion ihr Zusammenhang in der Berührung, ihre Koalition um einen menschlichen Körper zu bilden, um von 1000.

zufälligen Attraktionen, Repulsionen, Trennungen, Verbindungen der unbedeutenden Körperchen den menschlichen Geist abhängen zu machen. Wer sieht nicht, daß auch die Teleologie wider den Dualismus ist?

§. 15.

Man kann nicht bestimmen, ob die Accidenze verschiedener Substanzen an sich mittelbar zusammenhängen? oder nur durch den Zusammenhang des Substrats bestimmt werden? (S. oben.) Ob jede Wirkung jeder Substanz ihre Folge hat? und an und für sich allein oder gemeinschaftlich mit andern etwas aktuirt, weil sie nicht nothwendig der hinreichende Grund einer Realität seyn muß, ob sie wol ein Grund einer solchen ist, (indem mehr Mögliches als Wirkliches ist.) Eine Folge kann durch eine andere gehindert, oder aufgehoben werden. Also nicht jede Wirkung hat so viele Folgen, als sie an sich nach ihren innerlichen Bestimmungen haben kann. Daß sich also jede Wirkung jeder Substanz (idealisch oder reell) durch alle Substanzen fortpflanze, kann man nicht beweisen. (Siehe auch Wesenl. 5tes Kap. §. 5)

Zweites Kapitel.

Von der Vollkommenheit der Welt.

§.

Da das All oder die Fülle des Wirklichen alle innerlich und äußerlich mögliche Realität enthält, (Wesenl. 4tes Kap. §. 15.) so muß auch die sogenannte Welt die größte Summe aller Vollkommenheit enthalten. Die Natur der Grundwesen oder Substrate muß die meisten und größten inhärirenden Realitäten aktuiren, die sie kann. Diese Aktuirung der Accidenze der Wesen erfolgt nach den Regeln der Nothwendigkeit, die durch die Qualitäten der Attribute der Substanzwesen bestimmt werden. Innere Nothwendigkeit ist also freilich der Anfang aller Kraft, Thätigkeit, Fertigkeit, durch die eine Realität im Ganzen erhältlich wird. Nach der Ordnung der Wahrheit ist Anlage eher da, als Wirksamkeit.

§. 2.

Blinde oder taube Nothwendigkeit einer Beziehung, Verknüpfung zwischen Realitäten im weitern und engern Verstand, oder gar des Da und Vorhandenseyns einer Substanz selbst wäre eigentlich die Gewißheit des Seyns derselben ohne Uebereinstimmung mit der Vollkommenheit der Welt. Nicht aber ist blinde Nothwendigkeit die Gewißheit derselben, so aus dies-

ser Uebereinstimmung entspringt, oder den Grund zur selben legt. Man muß also nicht sagen: „es ist „eine blinde und taube Nothwendigkeit da, daß die „Anlagen der Geister und Seelen die seyen, die sie „wirklich sind, daß es Wesen gebe, die denken kön„nen„ u. dgl.

Weil die selbstthätigen Substanzen viel Vollkommenheit bewirken, so hat man das Reelle, was nicht aus ihren Handlungen entspringt, deßwegen nicht einer blinden Nothwendigkeit zuzuschreiben.

§. 3.

Zufall oder Ungefähr ist eigentlich Erfolg ohne Ursache, man nehme dann das Wort bloß subjektivisch in Beziehung auf unsere Erkenntniß. Weder blinde Nothwendigkeit noch Ungefähr haben in der Welt statt. Denn alles stimmt zur Vollkommenheit des Alls zusammen. Und ohne Ursache geschieht nichts.

§. 4.

Substanzen, welche sich ins Unendliche vervollkommnen können, bringen eine a parte post unendliche Summe von Vollkommenheit in die Welt, wenn sie nicht aufhören, fortzudauern. Wären sie also zeitlich, und allweg in ihrer Dauer begränzt, so würde der Welt eine eben so große Summe von Vollkommenheit fehlen. Ein Grund, die Unsterblichkeit der Geister anzunehmen.

§. 5.

§. 5.

Das Wesenall ist gränzenlos, ohne Leeres, ohne Lücke, die Erfüllung alles Reellen, und die vollendete Bestimmung jedes Dings.

§. 6.

Alle Aufgaben, die das Natürliche und Uebernatürliche betreffen, sind empirisch. Wenn man die Natur und Kräfte, die Ordnung der Wesen, die izt in der vollkommensten Welt sind, gesezt hat, fragt man:

1) Sind nun in dieser Reihe der Dinge noch Veränderungen möglich, durch die mehr Vollkommenheit (Maß des Reellen) ins Ganze kommen würde? obschon die Anlagen der Substanzen, ihr voriger und itziger Zustand dieses nicht gestatten?

2) Sind dergleichen Verbesserungen möglich, die nach den Anlagen selbst wol erfolgen können, nicht aber nach dem Zustand der vorigen und itzigen Kräfte, als Resultate desselben?

3) Wenn diese Veränderungen erfolgten, wären sie nicht eine Störung der Ordnung, die ein größeres Uebel wäre, als die Mängel, denen sie abhelfen sollten, oder der Mangel der Vollkommenheiten, welche sie erzielen sollten?

4) In wiefern könnte man sagen, daß solche Erfolge nicht in diese Welt gehörten? weil sie durch ein Ding kaußirt würden, das nicht zur Welt gehört? oder weil sie allen Regeln der Thätigkeit der Substanzen, in denen sie geschähen, zuwider wären?

Es ist leicht einzusehen, daß die Wunder, wenn sie ein Zuwachs zur Realität des Ganzen wären, in den Plan des Wesenalls, oder der Fülle aller Dinge gehören würden, auch wenn sie in den Plan der vollkommensten Welt nicht gehören, würden, da Welt sofern man die Körper und Seelen in ihrer Gemeinschaft zusammengenommen versteht, ein empirischer Begrif ist, (kein ontologischer) und enger als der Begrif des Alls.

§. 7.

Weil in einer vollkommenen Welt Wahrheit in der Erkenntniß der Geister seyn muß, nehmen wir an, daß die Existenz der Erscheinungen und Handlungen der uns ähnlichen Menschen und Thierseelen keine bloße Illusion (von höhern Geistern vielleicht gewirkt) sey. Und daß, was auch die Monaden seyn mögen, wenigstens die Seelen unserer Art, und diejenigen, welche zu geringern Arten gehören, nicht nur in der That existiren, sondern auch so wirken, wie unsere Sinnen uns mittelbar wahrnehmen lassen, also eine objektivische Wahrheit haben, daß uns also hierin des Analogon der Vernunft und

die

die Vernunft selbst nicht täuschen. Dieser Schluß hat die höchste moralische Gewißheit, weil uns unbegreiflich ist, daß es ein Gut geben könne, welches den Abgang eines solchen Guts in der Geisterwelt ersetzen könne.

§. 8.

Anders verhält es sich zum Theil mit der Aehnlichkeit der sinnlichen Erscheinungen der Seelen mit den Ideen der Monaden. Denn daß jene diesen ganz ähnlich seyen, und also objektive Wahrheit in den Erscheinungen sey, ist nicht eben so nothwendig zur Vollkommenheit der Seelen. Vergnügen ist das Gute, so durch sinnliche Erscheinungen als solche erhalten wird. Wenn nun die Aehnlichkeit der Erscheinungen der verschiedenen Seelen und Monaden das Mißvergnügen vervielfältiget, die Unähnlichkeit aber es mindert, so ist die Welt besser wo es den Erscheinungen an völliger Aehnlichkeit fehlt.

Es ist zwar nothwendig, daß zwischen den Ideen der Monaden und den Erscheinungen der Seelen solche Verhältnisse seyen, vermög deren Harmonie in der Welt erhalten wird. Partiale Aehnlichkeit muß unter ihnen seyn. Aber partiale Unähnlichkeit kann die Harmonie vollkommen machen.

§. 9.

Die physischen Uebel in der Welt kommen von den Gesetzen der sinnlichen Erscheinungen. Die Ans

lagen zu empfinden, haben ihre nothwendige, keines Wechsels fähige Natur, wie das Substanzwesen haben muß, sofern es nur eine unzertrennliche Dauer hat, oder in einem Punkt existirt. Ihre Qualitäten gründen die Qualitäten der Erscheinungen, die sich zu ihnen verhalten, wie die Bestimmungen des Accidens zu denen des Substanziellen sich verhalten müssen. In den Attributen des Substanzwesens ist also ohne Zweifel schon ein Theil der Gesetze der sinnlichen Phänomene gegründet. Die Wirkungen der sogenannten physischen Dinge mögen durch diese Attribute die uns so willkührlich scheinenden Richtungen, und Einschränkungen bekommen. Die Ideen der Monaden bestimmen hergegen das in ihnen, was wirklich nicht unmittelbar im Substanzwesen gegründet ist, und in der That anders seyn könnte, wenn nicht das Gute oder Beste der Monaden und Seelenwelt es mit sich brächte, daß es so und nicht anders seyn muß.

Ich will es versuchen, meine Gedanken deutlicher zu machen. Man stellt sich insgemein vor, daß die Grundkräfte der physischen Welt noch nicht bestimmten, daß wir so viel Sinne und nicht mehr haben, daß wir Organe von so künstlichem Bau bedürfen, um mit Körpern in Gemeinschaft zu treten, daß die Pflanzen, Mineralien, und Thiere so und nicht anders sich bilden. Es scheint, daß bei eben den Elementen und ihren Kräften andere Verhältnisse entste-

hen

hen könnten. Aber wenn wir das kennten, woraus diese Phänomene entstehen, oder wenn es möglich wäre es zu kennen, so dürfte sich zeigen, daß in den Attributen, wodurch Anlagen zu sinnlichen Vorstellungen gesezt werden, diese Ordnung, die vieler Uebel Quelle ist, ihren zureichenden Grund habe, wenn auch diese Ordnung immerfort sich uns als nicht nothwendig, oder (wie wir etwa sagen) willkührlich darstellen würde, wir möchten noch so weite Fortschritte in der Erkenntniß der Körperwelt machen.

Es scheint uns vieles selbst im System der Phänomene willkührlich, was doch nicht willkührlich ist. Hätten wir genauere Kenntniß ihrer Kräfte, wir würden uns aus denselben schon gar manches, vielleicht die Bildung der Planeten selbst erklären. Wir würden also finden, daß schon die Stamina der Phänomene gewisse Regeln ihrer Ordnung festsetzen, die uns anfangs in den Phänomenen nicht gegründet schien. Wie vielmehr mag in den Attributen des intelligiblen Dings gegründet seyn, wovon wir izt urtheilen müssen, daß es noch gar wol anders hätte seyn können? (Man vergleiche Seelenl. 3tes Kap. §. 2. 3.)

§. 10.

Die moralischen Uebel entstehen aus den nothwendigen Schranken der Ideenkräfte, die nur für einzelne Zustände Gutes und Glückseligkeit zu erzielen,

streben, und die Zukunft der Gegenwart, die Vollkommenheit des ganzen Wesens oder der ganzen Substanz, der Befriedigung einzelner Neigungen (die nur auf Vollkommenheit eines Theils abzielen) aufopfern, sofern nicht die Zukunft und die Vollkommenheit des Ganzen wirklich in einem Zusammenhang mit dem gegenwärtigen Wirkungskreis der Ideenkraft gebracht wird. Es ist unmöglich, daß der Wille auf einen Zustand der Vorstellungen in seinen Handlungen Hinsicht nehme, der nicht Gegenstand der Erkenntniß ist. Der Wille ist ja das Vermögen, Vorstellungen durch die Idee des Besten zu lenken, zu erwecken, und zu verbinden. Vorstellung, die izt nicht ist, die bloß seyn wird, oder war, oder möglich ist, kann also auf das, was izt ist, nicht wirken. Es müssen also Kollisionen zwischen den Zwecken der Kräfte eines und desselben verständigen Wesens entstehen. Das heißt so viel, es irrt sich in den Mitteln zu seiner Glückseligkeit, indem es nur für den gegenwärtigen Augenblick glücklich zu seyn strebt, oder einzelne Bedürfnisse zum Schaden der übrigen, die es sich weniger lebhaft vorstellt, zu befriedigen sucht.

Zweitens entstehn diese Uebel aus Irrthümern, indem das empfindende und denkende Wesen durch den Schein eines Guts, nach dessen Genuß es strebt, getäuscht wird.

Natürliche Theologie.

Erstes Kapitel.

Abhängigkeit der Welt.

§. 1.

Wenn die Substanzwesen alle zeitlich wären, so daß keines permanent oder ewig seyn würde, so könnte zwischen den Substanzen in der Gegenwart und den Substanzen in der Vergangenheit und Zukunft kein Kaußalzusammenhang seyn. Denn zwischen Dingen, die existiren, und den nicht existirenden ist keine Verknüpfung möglich. Sondern nur allein zwischen solchen, die existiren. Die Ursache muß der Wirkung nothwendig im Moment des Werdens der leztern koexistiren. Bestünde also das All aus lauter Dingen, die sich succedirten: so wäre zwischen diesen Dingen keine Kaußalverbindung möglich.

Wäre zwischen den auf einander folgenden Dingen im All keine Kaußalverbindung möglich, so wäre nichts vorhanden, wodurch die Zeitordnung dieser Dinge bestimmt würde. Es wäre aus nichts und durch nichts bestimmlich, wenn jede Folge von Wesen existiren sollte? welche der andern vorhergehen sollte? welche auf die andere folgen sollte?

Zum bessern Verstand des Satzes: daß die sich succedirenden Dinge, einander ihre Ordnung nicht eigentlich bestimmen, wird Aufmerksamkeit auf die Natur der Zeitfolge erfodert. Eben dasselbe einfache, (metaphysische) Ding existirt in einem einzigen Punkt in seinem Izt. Es giebt in ihm kein Damals noch ein Dann (1ste Abth. 2tes Kap. §. 17.) Es kann also keinem andern Ding seine Ordnung bestimmen, als einem kontemporellen oder simultanen. Denn nur das kontemporelle ist vorhanden. Das künftige so wie das vergangene ist nicht vorhanden. Es muß also mit dem Ding, dem es seine Ordnung bestimmen soll, zugleich da seyn.

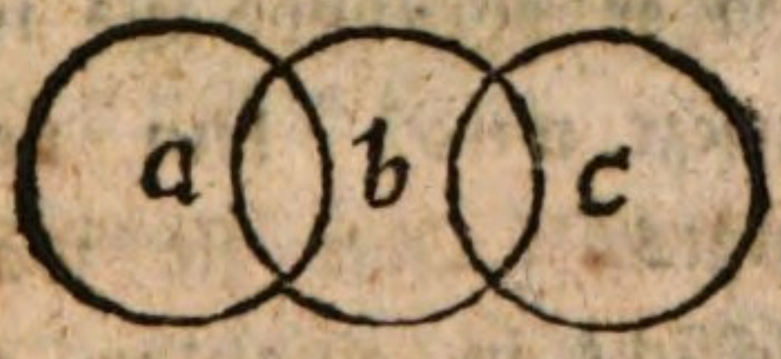
(Es scheint zwar gegen alle Erfahrung, daß in einem und demselben Ding keine successiven Momente seyen, wenn man das, was ich über die Natur der Zeitfolge gesagt habe, nicht versteht, und z. B. das Sinnenbild im Moment a für eben das im Moment b ansieht.)

Man sagt zwar, daß die successiven Dinge a b c einander ihre Zeit bestimmen. Allein dies ist so zu verstehen, daß sie nur in der gegebenen Folge mit A, welches ihnen allen kontemporell ist, vorhanden seyn können. A bestimmt ihnen also ihre Ordnung, als mit welcher sie alle verknüpft sind. Sie können aber A anders nicht koexistiren, als so, daß die gegebene Ordnung entsteht. Denn so wie ihnen A gewisse Bestimmungen, mit Ausschließung aller andern

nur allein geben kann, so sind sie ebenfalls nur allein gewisser Bestimmung mit Ausschließung aller übrigen empfänglich. D. i. Sie setzen, indem sie werden, in A gewisse Bestimmungen voraus, welche Bedingungen der Vergangenheit und Zukunft anderer auf sie folgender A ebenfalls kontemporeller Dinge sind.

Allein! wie wenn a dem b seinen Anfang bloß bestimmte? b wiederum c den seinigen? u. s. w. entstünde so nicht eine Kette succeßiver Dinge, denen ihre Ordnung bestimmt wäre, ohne daß es eines absolut permanenten Dings bedürfte? zwar folgende Reihe von Dingen ist der Zeitfolge nach ohne bestimmenden Grund.

Allein folgende nicht



Denn a bestimmt am End seines Jezt den Anfang des Jezt von b dieses den von c.

Wer sieht aber nicht, daß b im Fortgang des Moments, in dem es ist, und am Ende desselben nicht bestimmt wird, und also von Nichts abhängt? Da es doch seiner ganzen Dauer nach bestimmt werden soll? Denn obgleich die Ursache der Wirkung

nach-

nachfolgen kann, der sie gegenwärtig ist, oder mit der sie zugleich dauert weil sie der Dauer nach grösser seyn kann, als die Wirkung, so kann doch die Wirkung nicht anfangen, indem die Ursache aufhört, und sich erhalten, nachdem die Ursache verschwunden ist. Die Ursache muß die Wirkung umfassen. Sie kann von ihr nicht umfaßt werden.

§. 2.

Eine Reihe Dinge, die einander hervorbringen, d. i. einander ihre äußere Möglichkeit vollkommen bestimmen, deren aber keines von und durch sich existirt, oder ein Fortgang ins Unendliche ist unwidersprechlich — positiv unmöglich, und ein Verstoß gegen die Begriffe vom Ding. Denn es wäre ja im Ganzen kein für sich existentes Ding, und jedes Ding wäre inhärirend. Diese Dinge wären entweder (ex Hyp.) außer einander. Daher entstünde aus ihrer Vereinigung (die nicht gesezt wird) kein neues zusammengesezтes unabhängiges. Oder sie wären (ex Hyp.) in gewisser Rücksicht in einander oder Eins. In diesem Fall wären sie ein abhängiges oder inhärentes Ganzes. Aber das, wovon sie gemeinschaftlich abhängen sollten, um zu existiren, wäre nirgends vorhanden. Denn ein Accidens kann das andere nicht subsistent machen. (Wesenl. 4tes Kap. §. 17.)

§. 3.

§. 3.

Wer annimmt, daß Substanzen entstehen und vernichtet werden, aber keine ewige Substanz annimmt, kann aus §. 1. seines Irrthums überwiesen werden.

Wer die Seelen und Körper von Ewigkeit her aus einander erzeugt werden läßt, und keine absolut permanenten Monaden und Seelen annimmt, so auch wer im All nichts sezt als Ausdehnung und Ideenwirkungen (wie einige Theosophen, und nach der gemeinen Meinung Spinosa) nimmt etwas Unmögliches an nach §. 2.

§ 4.

Es giebt außer den Ideen in einer denkenden Substanz noch Attribute, die in einem Grundwesen zusammen stimmen, in welcher die Denkkraft subsistirt. Wer annimmt, daß die bekannten Seelen und Geister nichts seyen, als Wirkungen einer selbstthätigen Ideenkraft, behauptet, daß sie nichts sind als Ideen, welches falsch. Daher sind die Weltsubstanzen nicht Wirkungen irgend einer Denkkraft.

Einige neuern Philosophen von großen Talenten haben dieser seltsamen Meinung viel Ansehen und Beifall verschaft, die doch den denkenden Wesen alle Substantialität abspricht und gewissermaßen (obwol ohne alle praktisch schädlichen Folgen) den Pantheismus

mus einführt. Sie versichern zwar, daß sie sich nicht menschliche Ideenakte denken, die freilich bloß Ideen hervorbringen könnten, sondern weit reellere Wirkungen, aus denen Ideenkräfte entstehen können. — Aber diese Ausflucht ist vergeblich. Denn Ideen bleiben Ideen, weil das Grundwesen der Dinge sich nicht mittheilt, noch vertauscht (Essentia Entis est immutabilis et incommunicabilis.) Das lehrt das Prinzip der Identität. Ideen sind nicht einerlei mit Substrat, das intelligible Ding wird nicht aus einem bloßen Gedanken. Selbst die präsumtive Unendlichkeit der Ideen würde die Verschiedenheit nicht aufheben.

§. 5.

Das Substanzwesen oder Noumenon der Wesen in der Welt ist entweder abhängig von einem unendlichen Substrat, weil (ex Hyp.) nur das Unendliche den wahren oder vollkommnen Grad des substanziellen Daseyns haben kann. (Wesenl. 4tes Kap. §. 2.) oder es sind alle Substanzwesen gegenseitig von sich abhängig, und machen ein Ganzes aus. Dies leztere scheint anfangs gerade die bestrittene Meinung (§. 2.) von lauter Accidenzen zu seyn. Aber wir setzen hier Substanzwesen, die Theile eines Ganzen sind, und das Ganze als existirend setzen, weil sie nicht die Fülle des Reellen sind. Aber diese Wesen sind keine Modi. Noch weniger wird jedes durch das andere hervorgebracht. Sie sind (ex Hyp.) der Ordnung

der

der Wahrheit nach zugleich da, so wie im Polygon alle Dreiecke aus denen es besteht, zugleich gegeben sind, und keines vor dem andern gesezt werden muß.

Da wir das Intelligible nicht näher kennen; also nicht wissen, ob das endliche später als das präsumtiv unendliche Noumenon zu setzen, und von ihm zu aktuiren sey, und ob dies leztere möglich? so kann die Aufgabe nicht aufgelöst werden.

Das Gefühl kann übrigens jeden vom Unterschied der zweiten hier vorgebrachten Meinung und des Spinosismus nach Wolfs und Anderer Erklärung belehren. Viel Substanzen glauben die unter einander im Zusammenhang der äußern Abhängigkeit stehen, und daher in gewissem Verstand in einander, und Eins sind, das heißt nicht lauter Accidenze annehmen, und aus diesen Accidenzen ein chimärisches Substanzwesen zusammensetzen.

Die absolnte Permanenz oder Ewigkeit aller Substanzen (wenn man sie annehmen will) würde nicht hindern, daß nicht dennoch die endlichen Substanzen von der unendlichen so abhängen könnten, daß diese hergegen nicht von ihnen wieder abhienge.

Wollte man die erste Meinung von Subsistenz aller endlichen Substrate durch das Unendliche dadurch vertheidigen, daß das unendliche Substrat als

von

von innen omnimode determinatam, und die Endlichen als von innen inderminata nicht in gleicher Ordnung stehen können, so kann man antworten.

1) Man kann nicht kathegorisch bejahen, daß einerlei Wesen im Subsirat gesezt gränzenlos unendlich, und auch unbegränzt unbestimmt, begränzungsfähig seyn kann. Also kann man nicht kathegorisch bejahen, daß es ein absolut metaphysisch unendliches Noumenon als Grundwesen einer möglichen z. B. einer Ideenkraft geben kann, daß also das Wesen welches Grundlage der Ideenkraft ist, unendlich, und auch endlich seyn könne.

Ist das unendlich Intelligible zuverläßig möglich? Wie wenn keine Qualität unendlich seyn könnte? Wie wenns keine Unendlichkeit der Materie des Dings gäbe?

§. 6.

Wenn die Substanzen in der Unendlichen (ex hxp. gesezten) sind, so sind sie nicht als Accidenze in ihr. Wir begreifen und verstehen die Art nicht, wie sie ihr inhäriren. Sie sind nicht Resultate ihrer Handlungen. Denn alle Handlung ist ein Accidens. Man könnte diese Abhängigkeit schicklicher durch Emanation als durch Erschaffung (in metaphysischen Sinn des Worts) ausdrücken. Aber nicht richtig in bekannten Sinn des Worts.

§. 7.

§. 7.

Das System der virtualen Prokomtion der Wesen von Ewigkeit her, nach welchem das nothwendige Wesen alle andern zur Existenz bringt durch einen ewigen Willensakt, fehlt erweislich wenigstens immer in der Weise, die Abhängigkeit der leztern von jenem vorzustellen.

Das System der Schöpfung in der Zeit fehlt gegen den Begrif des All selbst. Denn es sezt ein Leeres im All. Wären die Substanzen Handlungen des unendlichen Wesens, so wäre das unendliche Wesen ohne diese Aeußerungen seiner Kraft unvollkommen, und nicht das Wesen, das es nach dem Begrif des vollkommensten Wesens selbst seyn muß. Die Abhängigkeit der Substanzen von der höchsten Substanz ist keine eigentlich so geheißene Wirkung, sezt auch keine Veränderung, wenn sie ewig ist. Die abhängigen Substanzen sind ihrem Grundwesen nach (welches dasselbe ist, und seine absolute Permanenz hat, wenn die einzelnen Substanzen alle ewig sind, relativische Permanenz, wenn sie zeitlich sind,) mit sich selbst, sofern sie fortdauren, eben sowol einerlei, und aller wechselnden Verbindung in den Grundbestimmungen unfähig, als das absolut unabhängige Substanzwesen. Sind sie ewig, so ist ihre Vernichtung unmöglich. Sind sie zeitlich, so ist die Erhaltung ihrer Dauer über die Zeit ihres Vorhandenseyns hin-

aus eben so unmöglich. Denn die Dauer eines Dings sowol als sein Umfang ist die Größe desselben. Diese Größe aber wird gesezt, wenn die Qualität gesezt wird. Würde eine andere Größe bestimmt, so müßte eine andere Qualität gesezt werden. Wird aber eine andere Qualität gesezt, so wird ein anderes Ding der Materie nachgesezt.

Weil man vom untheilbaren Jezt des Dings nur durch die metaphysische Analytik einen ganz deutlichen Begrif erlangen kann, so bildet man sich ein, daß ein Wesen oder eine Grundlage von Modis vernichtet oder seine Fortdauer verlängert werden kann.

Allein beides ist unmöglich. Ein Wesen ist nur ein Jezt. Also der Anfang, das Mittel und das Ende seiner Dauer sind nur eine Größe, nicht viele Größen. Der Anfang ist ohne das Ende nichts. Alle scheinbare Vernichtung ist Hinderung des Daseyns von Accidenzen, die worden wären, also Hinderniß des Vorhandenseyns gewisser Dinge. Es giebt keine wahre Vernichtung.

Zum Moment oder zum Jezt eines Wesens ein anderes hinzusetzen, hieße ihm zu seiner eigenthümlichen Dauer noch eine geben. Es kann aber nur eine Dauer haben. Denn was auf das Wesen folgt ist nicht mehr dies Wesen, sondern ein anderes. Die sogenannte anscheinende Verlängerung der Dauer eines Wesens kann nichts anders seyn, als die Her-

vors

vorbringung von Accidenzen, die auf die, welche vorhanden sind, ohne eine gewisse Ursache nicht würden gefolgt seyn.

Zweites Kapitel.

Physikotheologischer Beweis des Daseyns Gottes.

§. 1.

Wenn die kontemporellen und succeßiven Wesen einander ihren Ort und Zeit (wo sie nicht ewig sind) erweislich nicht bestimmen können, und ihr Subsstrat die Accidenze nicht von innen zureichend bestimmen kann, noch diese Accidenze von außen durch die kontemporellen Wesen bestimmt werden können, so muß man sich nach einem Wesen umsehen, welches dieses alles leistet.

Sofern dieses Wesen denkt und will, kann es nach den Gesetzen des Einflusses reell oder idealisch, die Richtung und den Grad der Wirksamkeit der Vorstellungskräfte anderer Substanzen ändern. Allein das Substanzwesen derselben kann nur durch die Abhängigkeit von dem seinigen seinen Verhältnissen zur Welt nach bestimmt werden.

§. 2.

Der Irrthum, daß alle Ordnung, Harmonie und Vollkommenheit Resultat von selbstthätiger Kraft

sey, entspringt aus Unwissenheit des Satzes, „daß „überhaupt das Vollkommene zur Wirklichkeit kommen „muß, weil es vollkommen ist.„ Eigentlich ist die Wahl des Guten in den Geistern selbst nichts anders als ein Beispiel von dieser Regel. Die Ideenkraft realisirt das Beste. Jede andere Kraft würde es auch thun müssen. Wenn sich also im Beisammenseyn und der Succeßion der Substanzwesen, oder (wenn die Substrate permanent sind,) in jenem allein Harmonie zeigt, wenn die nothwendigen Anlagen der Wesenkräfte so beschaffen sind, daß in den Kräften Vollkommenheit erzielt wird, so folgt nicht, daß eben Denkkraft die Ursache dieser Vollkommenheit sey. Sonst wenn alles Vollkommne und Gute von einem guten Willen kommen müßte, so könnte man fragen, woher das höchstgütige Wesen selbst seine Güte empfangen habe?

Hume, Spinosa und andere haben so etwas geahndet, und daher wider den Schluß, wo Ordnung und Glückseligkeit ist, da muß ein Wesen seyn, daß Verstand und Willen hat beide zu bezwecken, Einwendungen gemacht. Es ist gewiß, daß man zu weit gegangen ist, wenn man alle so geheißene physische Nothwendigkeit blind genannt, und verworfen hat, und alles Gute in der Welt von Ideenhandlungen herkommen ließ.

Aber es bleibt den Ideenkräften bei alledem so viel überlassen, daß vom Gebrauch derselben wenn schon nicht die Existenz, doch der Genuß derselben erwartet werden muß. Wenigstens verhält es sich so in der sogenannten Geisterwelt, und der Welt der geringern Seelen, die ja durch die realen oder idealischen Einflüsse, und durch immanente Willenshandlungen glücklich oder unglücklich werden, je nachdem die Kräfte der Geister und Seelen sich selbst so oder anders in ihren Aeußerungen bestimmen. Kajus hat es nicht seinem Substanzwesen zuzuschreiben, daß er glückselig ist, noch Titius dem seinigen, daß er elend ist; wenn er es schon demselben zuzuschreiben hat, daß er ein Mensch, kein Engel einer höhern Ordnung ist, noch eine Körpermonade.

§. 3.

Da das Substanzwesen der Monaden und Seelen nicht bekannt ist, so kann nicht behauptet werden.

1) Daß dasselbe nicht ewig sey.

2) Daß es nicht die Quelle der Entwickelung und Vervollkommnung der Kräfte sey.

3) Daß von seiner Individualität nicht der Ort, den jede im Universum inn hat, abhänge, und daß seine Anlagen die Gemeinschaft der Substanzen im Weltall mit gewissen andern nicht bestimmen. Denn daß im Grundwesen allerdings das seyn und liegen kann, wodurch es erstens einer Sub-

stanz möglich wird, mit einer andern in Gemeinschaft zu treten. Zweitens nüzlich und gut fürs Ganze wird, daß sie mit diesen und keinen andern in Gemeinschaft trete. Das kann man mit keinen guten Gründen verneinen. Nun werden aber die disjunktiven Prädikate der Dinge nach der Regel der Vollkommenheit bestimmt.

Es kann (nach Nro. 2.) z. B. kathegorisch verneint werden, daß die Grundeigenschaften, oder ersten Attribute der Seele, die Gründe der Entwickelung ihrer sämmtlichen Vermögen zu wirken und zu handeln enthalten, und daß es ihnen zuzuschreiben ist, daß die Seele sich vom thierischen Zustand zu dem eines höhern Geists emporschwingen kann, und nach Beschaffenheit der lenkenden Ursachen außer ihr schneller oder langsamer emporschwingt.

Es kann auch zufolge (Nro. 3.) nicht kathegorisch verneint werden, daß diese Grundeigenschaften es möglich machen, daß die Seele des Menschen nur mit Wesen in Gemeinschaft treten kann, die ihr mehr oder weniger ähnlich sind. Vielleicht ist sie gewisser möglicher Sinne (die andere Seelen haben) niemals fähig. Daher können diese niemals auf sie einfliessen. Freilich ist gewiß sehr möglich, daß in dem Menschen die Anlagen zu tausend künftigen Sinnen liege. Aber es ist auch möglich, daß ihm zu andern die Anlagen mangeln. Daß auch in den Grundeigen-

gen-

genschaften der Seele die Quelle der Bedingungen der Ordnung sey, in welcher sich die Sinne entwickeln, bin ich geneigt anzunehmen. (Weltl. Kap. 2. §. 9.)

Fürs Ganze war es gut, daß jede Monade und Seele mit andern Monaden und Seelen, als denen, welche auf sie einfließen, in Gemeinschaft trat, und treten konnte, zufolge der Ordnung, in der sie ihnen koexistirt, und daß sie diesen Verhältnissen zufolge diese und jene Mittel erhielt, ihre Bestimmung zu erfüllen.

§. 4.

Da den Einflüssen der Substanzen in der Welt in einander sehr vieles überlassen ist, indem die Richtung, Aufhaltung und das Fortstreben der Kräfte von diesen Einflüssen abhängt, so kann man mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit annehmen, daß zwar der höchste Geist selbst an die Gesetze der Gemeinschaft der Weltsubstanzen in seinen Handlungen gebunden sey, daß aber seine Einflüsse um so viel mehr zur Bestimmung der Schicksale der geringern Geister Seelen und Monaden (und anderer Substanzen, die Vorstellungskräfte haben, wenn dergleichen möglich sind) beitragen, um so viel größer seine Kräfte sind, als die Kräfte der geringern Substanzen.

Also widerspricht die Vernunft der metaphysischen Lehre von Gott nicht, wenn sie annimmt.

1) Daß der höchste Geist die absolut erkennbare eigentlich genannte Welt regiert, und durch seine Regierung ihre Vollkommenheit bezweckt, vermehrt und vollendet, sondern sie stimmt vielmehr mit ihr überein.

2) Daß er nach seiner höchsten Macht unendlich mehr für die Welt thun kann, und nach seiner höchsten Güte mehr thun will, als ein geringerer Geist, und wenn das Schicksal vieler geringer Geister oft in der Hand eines Geists ihrer Gattung zum Theil steht, wie vielmehr muß das Schicksal derselben in der Hand des Geists stehen, der durch seine wesentlichen Vollkommenheiten zum höchsten Herrn der Seelen und Geister qualificirt wird, und diese Gewalt nicht bloß durch die Zusammenkunft günstiger Umstände erhält. Was hülfe mir Realität des Substrats bei Vernichtung aller Denkkraft im engen Verstande? Diese steht in der Hand jenes Geists.

3) Daß die Einschränkungen des Schöpfungssystems, welches die Vernunft zum Theil unter allerlei Bestimmungen in allen Zeiten durch Ausschweifung ins Feld der Hyperphysik mit fehlerhaften Bestimmungen adoptirt hat, in der Praxis keinen Schaden thun, indem die Lehre von der Gewalt des höchsten

sten Geists über die Welt, und dem Gebrauch den Er von derselben macht, eigentlich zur Religion gehört, das übrige auf wenig fruchtbare Spekulationen, hinausläuft. Der Frömmigkeit und Gottesverehrung sind folgende Zweifel gewiß nicht nachtheilig.

1) Ob die Substanzen ihrem Grundwesen nach von der unendlichen abhängen?

2) Ob die unendliche Substanz, deren Attribute einzeln, unendlich sind, möglich sey? Plattner und viele Denker halten dieses mit Grund für unausmachlich.

Denn die gemeine Vernunft hat eigentlich weder von der wahren Unendlichkeit, noch von dieser Art von Abhängigkeit einen Begrif. Die Menschen haben in allen Zeiten Gott gekannt und verehrt, ohne diese metaphysischen Bestimmungen zu kennen.

Eben so unschädlich sind die Behauptungen:

1) Daß kein Ding aus Nichts entsteht, noch in Nichts zurückgeht, also die virtuale Prokreation der Welt unmöglich ist.

2) Daß die Grundeigenschaften der Wesen schlechthin unveränderlich, und die Einflüsse selbst des obersten Geists in die geringern Wesen sich nach Gesetzen richten müssen, die in denselben gegründet sind.

3) Daß die Vollkommenheit des Ganzen die Nothwendigkeit in sich schließt, daß der höchste Geist der Welt alle Vollkommenheit mittheile, die er ihr mittheilen kann, und daß man nicht aus der Vollkommenheit der göttlichen Tugenden, die Realität des Wesens, sondern aus dieser vielmehr die Vollkommenheit der Tugenden Gottes erkennt, ja daß durch diese zusammenhängende Theorie unsere Erkenntniß der göttlichen Vollkommenheiten eine Sicherheit erhält, die ihr bisher gemangelt hat.

§. 5.

Der Beweis der Vorsehung des höchsten Geists, und seines Wohlwollens für die geringern Wesen, der aus der Erfahrung geführt wird, hat nicht die Evidenz, die man ihm gemeiniglich zutraut.

1) Weil die Thatsachen, welche zeigen sollen, daß alles Uebel am Ende Gutes hervorbringe, und daß alle Mängel, die in der Weltordnung vorzukommen scheinen, nur die Harmonie des Ganzen zu erhöhen, und zu vollenden dienen, von uns nur schwer überschaut, und beurtheilt werden können.

2) Weil sich aus Erfahrung nicht ausmachen läßt, was und wie viel eigentlich in den Weltveränderungen den geheimen Einflüssen des obersten Geists zuzuschreiben sey.

Daher

Daher kann man mit Recht annehmen, daß derjenige, welcher den Beweis a priori nicht begreift, verbunden sey, seiner eigenen wahren Glückseligkeit wegen zu glauben, was er nicht für genugsam erwiesen halten kann, das ist einer heilsamen Ueberredung Platz zu geben, so wie wir im gemeinen Leben meistens zu thun pflegen. Diese Ueberredung beruht aber auf Erkenntnißgründen und ist vom Offenbarungsglauben des Jakobi, und vom doktrinalen Glauben Kants verschieden.

Drittes Kapitel.

Beweis des Daseyns Gottes a priori.

§. 1.

Ob alle Realitäten, die einer Substanz zukommen können, sich in einer einzigen beisammen finden können, ließe sich alsdann ausmachen, wenn wir die Materiebestimmungen oder Qualitäten von denen wir wir so wenig wissen, kennten, und nicht meist nur mit Prädikaten der Form zu thun hätten. Es kann indeß nicht geläugnet werden, daß es so sey. Es läßt sich dagegen so wenig als dafür sagen.

§. 2.

Eben so unausmachlich ist die Möglichkeit des Absolutunendlichen. Vielleicht giebts kein absolut

un;

unendliches Substanzwesen, so wie es keine absolut unendliche Figur geben kann. Vielleicht giebts ein solches

§. 3.

Die Wahrheit des Reellen, welches alle Gattungen der Qualität vereint, kann geläugnet werden, wenn schon die Unendlichkeit eines Attributs des Substanzwesens oder eines Accidens als möglich eingeräumt wird. (Wesenl. 3tes Kap. §. 3. 4. 4tes Kap. §. 9.

§. 4.

Eine Vorstellungskraft, deren Akte aus unendlichen Anschauungen bestehen, muß von einer solchen unterschieden werden, die nur einzeln endliche Akte in ein möglichst großes Ganzes in ein All von Gedanken zusammenordnet. —

§. 5.

Die innere Möglichkeit dieser leztern muß jedem einleuchten.

§. 6.

Das All ist mit sich selbst verknüpft nach allen Formbestimmungen. In jedem Individuum ist die Wahrheit einer Gattung, in jeder Gattung die Wahrheit aller, die mit ihr in etwas übereinstimmen, enthalten. Die Accidenze setzen die Substrate, und werden von ihnen

nen gesezt. Das Gegenwärtige sezt das Vergangene und Künftige als nothwendig. Daher giebt es auch bei einer endlichen empirischen Erkenntniß dennoch eine unendliche Vernunfterkenntniß a priori, oder bei einer endlichen unmittelbaren, eine unendliche mittelbare Erkenntniß. Das heißt so viel, die begränzte unmittelbare Wahrnehmung dient einer gränzenlosen Summe von Begriffen zum Fundament. Eine höchst deutliche Entwickelung einer gegebenen Anschauung schaft also Erkenntniß des Ganzen, in dem die Anschauung als Theil mit begriffen ist. Hieraus läßt sich beurtheilen, wie vollkommen die Erkenntniß eines Wesens seyn muß, das seine Anschauungen aufs allervollkommenste entwickelt.

§. 7.

Daß das Absolutunendliche wirklich ist, wenn es möglich ist, ist nicht bloß in diesem System, sondern auch in Leibnitzens und vieler anderer ihrem ein unläugbarer Satz (Wesenl. 4tes Kap. §. 2.) und wird nur von denen geläugnet, die Gedanken und Dinge für ganz heterogene Subjekte ansehen. Daß aber auch das Vollkommenste und Beste im All überhaupt existiren muß, ist aus den festgesezten Lehrsätzen von der Aktuirung oder sogenannten Realisirung des Möglichen erweislich. Also muß Gott existiren, es mag ihm absolute Unendlichkeit zukommen oder relative allein, seine intuitive Erkenntniß

mag

mag nun unendlich oder bloß unermeßlich, sie mag a posteriori und a priori zugleich oder nur a priori allein das Wesenall umfassen, sofern es von einer möglichen Erkenntniß umfaßt werden kann.

§. 8.

Die skeptischen Fragen über Gottes Natur betreffen alle nur solche Vollkommenheiten, die auf unsere menschlichen Verhältnisse mit Gott keinen Einfluß haben, und daher in unsere Gesinnungen gegen Gott ebenfalls keinen Einfluß haben können, ihre Beantwortung mag auch ausfallen, wie sie will.

§. 9.

Wie Gott sich durch Erfahrung einem endlichen eingeschränkten Geist mittheile oder offenbare? ob solches in unserer Menschenwelt geschehen kann? u. dgl. Diese Fragen gehören nicht in die Metaphysik. Es läßt sich a priori über die Gemeinschaft der Geister unter einander nichts bestimmen. So viel ist freilich klar, daß das Endliche das Unendliche nicht wahrnehmen oder anschauen kann. Alle Entscheidungen hierüber, die weder Thatsachen, noch Analogie zur Grundstütze haben, sind hyperphysische Spekulationen, dahin gehören die mystischen, theosophischen und fanatischen Hypothesen aller Art von Gottes Gemeinschaft mit den Geschöpfen. Viele dieser Hypothesen sind jedoch der Frömmigkeit nicht hinderlich.

Ueber das Ganze dieses Versuchs.

§. 1.

Nach dem vorgelegten Versuch eines metaphysischen Systems ist der Realismus und nicht der Idealismus das System, welches sich mit einer strengern, und weniger willkührlichen Analytik am besten verträgt. Der kritische Idealismus Kants ist demselben fast mehr als jedem dogmatischen metaphysischen System entgegengesezt. Alle Empfindungen und Gedanken sind in diesem System existirende Objekte, und Erkenntniß selbst wird zur Beschaffenheit einer Klasse von Dingen gerechnet. Es könnte scheinen, daß in diesem Realismus viel Uebertreibung wäre, so wie in Kants Idealismus allerdings dies Uebertreibung ist, daß alles, was unmittelbar erkannt werden kann, nichts als Erkenntnißart des verborgenen Subjekts = X seyn und heißen soll. Vielleicht, sagt man, ist es unmöglich zu bestimmen, wie Erkenntniß und Seyn sich zu einander verhalten. Und die Auflösung dieser Begriffe selbst übersteigt unser Vermögen. Allein ich berufe mich auf die gemeinmenschliche Denkart in diesem Stück nach der Ideen allerdings Wirkungen einer Kraft, die vorhanden ist, sind, und von ihnen jene Bestimmungen, von denen die Ontologie handelt, sich bejahen und verneinen lassen. Zwar selbst die sinnlichen Anschauungen sind aller-

dings Correlata eines Subjekts, dem ein anderer verschiedener Grad von Daseyn zukommen muß. Aber sie sind darum doch auch da (oder existiren.) Ich glaube, wenn man gewiß vorhandene wahre Objekte = x zugiebt, so löst sich aller Idealism, und Realism in einem Wortstreit auf. Es befiele Einem der Streitenden den Grad der Existenz der Ideen (den ich Inhärenz genannt habe) nicht Existenz zu nennen, da der andere ihn Existenz nennt.

§. 2.

Dieser Versuch eines metaphysischen Systems hat nicht so viel eigenes, als es wol anfänglich scheinen mag. Im Grund ist es nur ein Versuch Lücken in Wolfs, Baumgartens, und anderer Metaphysik zu ergänzen. Wer etwas besseres dafür geben kann, wird mir einen großen Gefallen thun, wenn er mir zugleich Mängel und Lücken, die dieses System läßt, zeigt. Wer es sonst verwerfen will, wird wenigstens nicht darüber unwillig werden, daß ich die Verachtung, die einige unbilliger Weise gegen die Philosophie hegen, durch diese Ergänzungen von ihr zu wälzen gehofft habe. In magnis voluisse sat est.

§. 3.

Es scheint vielleicht unglaublich, daß diesem System jene bekannte Metaphysik zum Grund liege.

Und

Und doch ist es so. Ich habe die Begriffe von Möglichkeit, Daseyn, zureichenden Grund, das Prinzip des nicht zu unterscheidenden, den Begrif von Aktuirung eines völlig bestimmten Dings durch seine bloße Möglichkeit, die Ewigkeit der primorum conceptuum, die Lehre vom allgemeinen Zusammenhang der Dinge, den Determinismus, und in der Hypothese die vorherbestimmte Harmonie meinem System einverleibt, und selbst den physischen Einfluß nach dem Satz: „nulla Substantia in alteram agere potest„ modificirt, endlich den Materialismus und Dualismus, so wie den gemeinen Idealismus und Spinosismus ausgeschlossen. Es ist wahr, ich habe was nicht in Zusammenhang gebracht war, zusammen zu verbinden gesucht, was sich nicht verbinden ließ, verworfen. Aber ich glaube, daß dies der einige Weg sey, wie jene Sätze sich noch retten lassen. Wenn also die Resultate meines Forschens sich nicht durch ihren innern Zusammenhang und das Gepräg der eigenen Erfindung des für andere schon Erfundenen (denn schon war erfunden, was ich mir als hätt' ichs zuerst erfunden zu eigen gemacht habe) empfehlen, so kann ich mich auf Authoritäten berufen, die ihnen nothwendig Gewicht geben müssen, und kek sagen, daß die Hauptsachen nicht neu sind, ob sie es wol für mich werden mußten, indem ich nicht blindlings glauben, sondern gleichsam von neuem erfinden mußte. Und das muß gewiß jeder in einer Wissenschaft,

dieser Art thun, der das Bekannte erläutern und bestätigen, oder Unbekanntes dazu erfinden will. Ich wehre es Niemand, die Güte und Prohaltigkeit des neuen niegesagten zu läugnen, wenn er anders entweder jene Metaphysik umstoßen, oder zeigen kann, daß ihre Wahrheit auf andere Art als mittelst der vorgeschlagenen Erweiterungen und Berichtigungen sich erhärten läßt.

§. 4.

Die erste Aufgabe in der Ontologie ist, was ist Möglichkeit und Existenz: und wie geht jene in diese über? Wolf nennt die Existenz Erfüllung der Möglichkeit, Baumgarten sagt: possibile determinatum qua omnes affectiones in ipso compossibiles est actuale. Meine Gedanken und Ausdrücke selbst! Und diese Lehre ist doch der vornehmste Pfeiler des Systems, das ich vorgelegt habe. Man darf nur alle Folgen dieses Satzes einräumen. Es ist natürlich, daß das Mögliche durch Vollendung seiner Bestimmung wirklich wird. Nichts Wirkliches kann unbestimmt seyn. Was also die disjunktiven Affektionen im Ding zum Theil ausschließt oder aufhebt, so daß nur kompossibiles überbleiben, das ist der zureichende Grund des Dings, er sey außer oder in dem Ding. Sind keine disjunktiven Affektionen da, so bestimmt sich das Ding durch seine Möglichkeit selbst. Das ist es, was ich für unläugbar halten mußte, als diese Be-

griffe

griffe von Möglichkeit und Existenz mir einmal fest zu stehen schienen, und das ist es, was jene Männer, und andere vor und nach ihnen bejahen.

Gott existirt nach der Meinung Baumgartens, und anderer dadurch, daß das in ihm nothwendige und ewige mit keinen disjunktiven Affektionen beisammen ist, die eine verschiedene Bestimmung zuließen. Er muß nach dem Satz: possibile determinatum qua omnes affectiones in ipso compossibiles est actuale allerdings existiren. Es ist wahr, daß man das klare noch klarer machen wollte, und es dadurch wieder verfinsterte Existenz ist wie wir gesehen haben Actualitas und actualitas ist complementum possibilitatis oder omnimode possibilis determinatio quoad omnes affectiones. (Denn ob Baumg. das gleich nicht sagt, so konnte er es doch sagen:) Mehr brauchen wir nicht. Aber nun sagte man noch überdem: „existentia est „realitas, atqui in Ente perfectissimo ponendae sunt „realitates omnes. E. ponenda existentia.„ So stellte man vor, daß Existentia ein Prädikat wäre, das zur Beschaffenheit, Einheit u. s. w hinzukäme, da sie doch das Subjekt aller Bestimmungen des Dings selbst ist, und zwar das vollendete Subjekt, da das Mögliche als solches nur das Unvollendete ist.

Die endlichen Dinge sind aus demselben Grund wie Wolf, Baumgarten, u. a. lehren

„unbestimmt in sich und für sich, aus welchem „das Unendliche bestimmt ist.„ Aber das möchte nun nicht so geradehin von endlichen Dingen qua endlichen gelten. Sie haben ihre Essentiam immutabilem, und incommunicabilem. In dieser sind nun so viel Prädikate gegeben, daß ein Innbegrif von konjunktiven Affektionen herauskömmt, mit welchem disjunktive Affektionen beisammen seyn können. Von diesen disjunktiven Affektionen müssen einige gesezt werden, wenn das Ding existiren soll. Kann dies nicht durch Essentiam bestimmt werden? Vielleicht doch. Wie wenn von den disjunktiven Bestimmungen die kontrairen des grösten Innbegriffs der zugleich möglichen Bestimmungen bloße Negationen wären? also das Individuum A in seiner wahren, d. i. reellen Ganzheit sich selbst omnimode bestimmte?

„Die endlichen Dinge müssen aber nothwendig „in einem All oder Ganzen seyn, zu welchem sie ge„hören; dies sezt ihre Essentia selbst. Es wider„spricht sich aber nicht, daß sie von diesem All mehr „oder weniger Realitäten besitzen, und so bleibt ihre „Grösse oder nach der eingeführten Terminologie „der Grad ihrer Realität unbestimmt.„

Aber hat nicht das All seine Totalität, seine höchstmögliche Realität? und mit dieser kann nur eine Art der Determination bestehen? In dem All

kann jedes Individuum nicht reeller, noch weniger reell seyn als es ist.

Es ist also klar, daß das Endliche als solches sich selbst zur Wirklichkeit bestimmen könne, und — hierin kein Widerspruch liege.

§. 5.

Die zweite Aufgabe in der Ontologie möchte ich so formiren: wie sind die Dinge möglich? in welcher Ordnung sind sie es? Leibniz und seine Schüler lehren, daß die Fülle des Möglichen aus einem gegebenen Theil desselben erkannt wird. Und jeden lehrt seine Logik, daß das Individuum die Art und diese die Gattung, daß Eins vieles, und vieles Alles sezt. Nun nehmen sie an, daß alles Mögliche nothwendig, und ewig sey. Sie können also nicht sagen wollen, daß es willkührlich sey. Sie setzen viele Dinge, die für sich bestehen, als möglich. Es ist klar, daß wenn sie alle in einerlei Verstand oder Bedeutung für sich bestehen, die Ordnung ihrer Möglichkeit dieselbe ist. Der Geist oder die Substanz 1. 2. 3. u. s. w. und der Unendliche sind zugleich möglich. Der Grad der Vollkommenheit verändert in dieser Ordnung nichts. Wie kann man also die Möglichkeit des Endlichen als Folge der Existenz des Unendlichen betrachten?

Allein wenn die endlichen Substanzen nur eine uneigentliche, relative Substanzialität haben, die

unendliche aber eine absolute — dann haben sie eine abgeleitete Möglichkeit.

§. 6.

Die dritte Aufgabe ist: Was ist Abhängigkeit des Wirklichen von einem andern Wirklichen? Wir haben schon gesehen, daß wenns einmal mit der Essentia eines Dings seine Richtigkeit hat, wenn das Mögliche, und seine Ordnung gegeben ist, die Realität der meisten zugleich möglichen Bestimmungen auch die Existenz gründe (§. 4.)

Aber wenn die Ordnung des Möglichen nicht einerlei ist, so ist auch die Ordnung des Wirklichen nicht einerlei; was nur seyn kann als Affektion eines andern gegebenen, das existirt auch nur als Affektion eines andern gegebenen. Es kann der Ordnung der Wahrheit nach noch nicht gesezt werden, eh jenes gesezt worden. Das Accidens ist also nach dem Substanziellen. Aber es ist klar, daß ob es schon erst durch das Substanzielle besteht, es dennoch seine Existenz von seiner eigenen Möglichkeit überkommen muß. Eben weil seine innere und äußere Möglichkeit vollkommen gegeben ist, existirt es. Die Substanz bestimmt ihm seine relative Möglichkeit, weil es eine abgeleitete Möglichkeit hat. Sie bestimmt ihm also nur dadurch seine Wirklichkeit, weil ihre Möglichkeit die seinige insofern als sie Bedingung derselben ist, sezt. Aber keine Existenz kann eigentlich

lich von einer andern unmittelbar abhängen. (Kein Ding wird vom andern aus Nichts hervorgebracht.)

§. 7.

Die vierte Aufgabe ist: Was ist Raußalität? das heißt! „Wie geht die Möglichkeit disjunktiver „Prädikate des Dings (abhängiger Realitäten) in „Wirklichkeit über?„ Ohne Zweifel so wie die Möglichkeit aller Realität, aber in derjenigen Ordnung, welche dem zweiten Grad der Existenz zukömmt. Das Accidens oder die abhängige Realität aktuirt sich durch seine Möglichkeit. Aber wie? Die Leibnizische Philosophie enthält Winke, die nur benuzt werden dürfen. Jedes Ding hat seine Vollkommenheit. Und Vollkommenheit ist Uebereinstimmung des Mannichfaltigen zu einem. Alle Vollkommenheit ist Realität. Aller Unterschied der geringern Vollkommenheit und der größern ist Mangel in jener, also = nichts. Daher wenn man die Verneinung oder den Mangel aufhebt, so bleibt die größte mögliche Summe der Realität in einem gegebenen Ding übrig.

Diese Sätze, wenn man sie kombinirt, und mit den vorausgeschickten Prinzipen zusammenhält, geben folgendes Resultat.

Unter den verschiedenen Summen von Vollkommenheiten, die in einem Ding innerlich und äußer-

lich möglich sind, muß die größte als die wahre wirklich werden. Also muß eine Kraft in der engen Bedeutung die reellsten Wirkungen hervorbringen, deren sie fähig ist.

So wird begreiflich, wie die Summe der Wirkung einer einzelnen Kraft die größte seyn müsse, und im Wesenall die reellste Summe von Wirkungen existiren müsse, welche durch die Kräfte der Wesen erhältlich ist.

Auf diese Art geht uns unverhoft ein neues Licht auf, zu dessen Erscheinung wir uns jenen Prämissen nach wol nicht versehen hätten. Eine wichtige Lehre in der Psychologie ist beleuchtet, und eine andere in der Kosmologie erwiesen.

1) Bisher ahndete man nur dunkel, daß zwischen dem Bestreben einer Kraft, und dem Endzweck ihrer Erhaltung ein Zusammenhang seyn müsse. Und niemand behauptete eine metaphysische Nothwendigkeit, daß ein Wesen seine Vollkommenheit beförderte.

Aus dieser Ursache wagte man es auch nicht zu behaupten, daß wir den Kaußalzusammenhang des Willens und der Handlungen einsehen, und daß man demnach zuverläßig zu allen motivirten Handlungen keine andern zureichenden Gründe suchen darf, als die Motive selbst. Also konnte der Determinismus sich noch nicht als das wahre System legitimi-

ren,

ren, welches er nach den vorangeschickten Sätzen kann.

2) Die Lehre von der besten Welt wurde gerade aus dem Satz bewiesen, der durch sie selbst hätte bewiesen werden sollen. Ein weises und gutes Wesen muß daseyn, welches den übrigen die Vollkommenheit zutheilt, deren sie empfänglich sind. Gleichwol ist dies ein von dem Satz: „Es muß im All, welches die Fülle alles Reellen ist, auch ein höchst weises und gütiges Wesen geben„ abgeleiteter Satz. Und der Satz von der Realität des Alls muß unmittelbar aus dem Begriff der Summe der höchst reellen Kräfte und Wirkungen erwiesen werden.

§ 8.

Die fünfte Aufgabe: was ist Substanz? betrift den Grad der Existenz, sofern sie Existenz ist. Dieser Grad muß durch die Beschaffenheit bestimmt werden. Die Beschaffenheit ist empirisch erkennbar. Hier ist es darum zu thun, die Anwendung des Satzes Nro. 3. zu machen, aber die Frage vom Beharrlichen und Fließenden wohl zu unterscheiden, durch deren Vermischung mit der gegenwärtigen bisher in diese Lehre so viel Verwirrung gekommen ist.

Das Accidens wird für das was es ist, nicht durch Schlüsse, sondern durch Anschauung erkennt.

Sein Substrat hergegen durch eine unmittelbare Folgerung vom Relatum auf sein Korrelatum. Da der Begrif Substanz empirisch ist, müssen wir von dieser Lehre sogleich die Anwendung in der Seelenlehre zu machen suchen.

Alle Philosophen sind einig, daß wir nicht bloß die Summe von Ideenwirkungen sind, deren wir uns bewußt sind, sondern, daß wir ein verborgenes Wesen haben, in welchem sie inhäriren. Dies Wesen oder dies Substanzielle stellen sich nun einige vielleicht als etwas der sinnlichen Beschaffenheit der Objekte unserer äußern Empfindungen ähnliches vor. Andere denken sich nur das Abstraktum Anlage, Kraft, ohne weiter zu forschen. Leibniz scheint dafür zu halten, daß das, was in den Sinnen erscheint, eine verworrene Darstellung von Beschaffenheiten des Substanzwesens sey. Das Inhärente kann aber doch nicht das Subjekt der Inhärenz seyn?

Die Erscheinung ist also wol vom Noumenon verschieden. Dieses ist ihre Grundlage.

§. 9.

Die sechste Aufgabe: Was ist Beharrliches und Fließendes? Das Beisammenseyn fließender Realitäten ist das Veränderliche, das Beisammenseyn der beharrlichen das Unveränderliche. Die Erklärung, welche die Wolfische Philosophie von der Zeit giebt,

enthält einen Wink, der gehörig benuzt, über diese Lehre genugsames Licht verbreitet. Die Zeit ist nichts anders, als die Ordnung der Dinge, die auf einans der folgen. Es werden denn wahre Dinge, die nur ein Moment lang existiren, angenommen, außer welchen andere sind. Es wird hier festgestellt, daß man nicht sagen kann, daß es in eben dem Ding ein Vergangenes und Künftiges giebt, sondern daß a welches war, ein anderes von b, welches seyn wird, verschiedenes ist. Diese Erklärung ist nothwendig die richtige. Denn nach dieser Philosophie giebts im unendlichen Wesen keine Zeit, sondern eine unendliche Ewigkeit, die nur ein Punkt ist, weil dieses Wesen sich nicht verändert. Alles ist in ihm beharrlich. Daher giebts in ihm kein Vormals noch ein Einst.

Wenn also eben das Ding nur im Izt seyn kann, und der Fluß (fluxio) allemal eine Folge von Dingen sezt, so ist die Dauer, welche endlich ist, in der That eine Art endlicher Größe, die sich mit dem Umfang z. B der Wirkungssphäre einer Kraft vergleichen läßt. Und es ist nun begreiflich, daß die Dauer der Dinge z. E. der Ideenakte verschieden lang seyn kann, und daß das Substrat der Ideenakte a b c die auf einander folgen, eine Dauer hat, welche zum wenigsten ihrer Dauer zusammengenommen gleich seyn muß, da alle in einerlei Subsstrat sind. Aus diesem folgt:

1) Daß sich die Dauer eines und eben des Dings (Accidens) der nämlichen Realität, oder Affektion eines Wesens nicht verlängern noch verkürzen läßt, denn in einer Realität ist nur eine Dauer. Sonst müßte seine (oder ihre) Beschaffenheit aufgehoben werden. Das Ding würde ein anderes. Die Existenz des Innbegriffs des Veränderlichen, d. i. des zusammengesezten Reellen kann vermehrt und vermindert werden. Denn zum Vielen kann mehreres hinzukommen, und von demselben kann etwas weggenommen werden. Das heißt so viel, eine Reihe succeßiver Dinge kann wachsen und abnehmen.

2) Daß von der Größe der Dauer der inhärirenden Realität nicht auf die Größe der Dauer des für sich subsistirenden geschlossen werden kann, weil beide nicht identisch, ja überdem dem Grad der Existenz nach verschieden sind.

3) Daß sich eigentlich nur in der Reihe succeßiver Dinge (Accidenze, Kräfte in engerer Bedeutung) nicht aber in einem und demselben Ding etwas verändern läßt. Denn wo etwas verändert wird, da hört etwas auf zu seyn, oder fängt etwas an zu seyn. Allein im Jezt hört nichts auf, und fängt nichts an, wenn man vom Ding selbst redet, dessen Daseyn man Jezt nennt.

Die Folgen dieser Bestimmungen sind wichtig. Man kann nun nicht mehr ohne unbequem sich auszudrücken fragen:

1) Ist das einzelne Ding nothwendig oder zufälliger Weise da? (wenn man nicht von der Nothwendigkeit seines Verhältnisses mit einem andern redet. Denn Nothwendigkeit der Verknüpfung ist zwischen Dingen, die nicht mit andern verknüpft seyn können.) Sondern wenn seine Existenz gegeben ist, muß man fragen; ist es ewig, oder zeitlich? und ist seine Dauer groß oder klein?

2) Ist das Ding veränderlich oder unveränderlich? sondern man muß die Frage so abfassen: ist in einer Reihe von Dingen (z. B. Accidenzen einer Substanz) immer einerlei Regel der Ordnung in der Folge der Accidenze oder nicht?

§. 10.

Die siebente Aufgabe betrift das Endliche und Unendliche. Man hat schon längst wahre Unendlichkeit von mathematischer Unendlichkeit, d. i. von Allheit unterschieden. Aber diese ganze Lehre bedarf allerdings Verbesserung. Ich habe lang und viel darüber nachgedacht. Ich überlasse es den Freunden der Wahrheit zu beurtheilen, ob das, was ich gefunden zu haben glaube, des Suchens werth gewesen.

§. 11.

§. 11.

Kant sagt, daß es keinem Philosophen noch eingefallen sey, die Beharrlichkeit z. E. der Seele zu beweisen. Eigentlich soll man beweisen, daß die Seele immer einerlei Substrat habe. Kant hält es für möglich, oder gedenkbar, daß das, was wir Seele nennen, eigentlich eine Reihe von Seelen sey, die sich ihre Modifikationen succeßiv mittheilen. (S. in der Kritik der reinen Vernunft die Anmerkung zu S. 363.) Diese Frage ist schwerer, als man nicht denkt. Doch wol nicht unauflöslich.

§. 12.

Die Einfachheit der Seele ist von den Neuern besser als von den Alten gezeigt worden. Und doch herrscht noch viel Mißverstand und Verwirrung über diese Frage. Die Nothwendigkeit der Monaden ist von vielen durch Widerlegung der eingebildeten Theilbarkeit ins Unendliche erwiesen worden. Aber man hat schlechte Gründe den guten beigefügt. z. E daß wenn die Materie ins Unendliche theilbar wäre, in einem Sandkorn so viel Theile seyn würden, als im Erdball. Dieser Einwand zeigt von dunkeln Begriffen vom Unendlichen.

§. 13.

Leibniz, Wolf, Baumgarten u. s. w. scheinen noch die Körper als solche nicht so ganz zu identischen

Wesen zu machen. Denn sie vermischen die Physik und Monadologie noch einigermaßen, um doch etwas von den Monaden zu prädiciren. Die Lehre, daß die Monaden durch ihre Wirkungen Wesen der Erscheinung hervorbringen, haben wir indeß Leibniz zu danken. Und inventis est facile addere. Viele haben seitdem gezeigt, daß die sinnlichen Erscheinungen uns gar nichts von der Natur der Wesen, die in unsern Organen wirken, lehren. Man hat daher die Meinung von wahren zusammenklebenden Monadenmassen für ein Spiel der Einbildung anzusehen. *)

§. 14.

Die vorherbestimmte Harmonie ist kein witziges Gedicht, keine zur Lust erfundene Hypothese, aber vielleicht doch nicht das wahre System. Wollte indeß Leibniz wahre vollkommen endliche Substanzen haben, und scheute er jedes sich dem Spinosismus nähernde System, so mußte er allerdings das wahre, reelle Leiden der Substanzen läugnen. Baumgarten ist in dem Vortrag dieser Hypothese und ihrem Beweis dunkel und unbefriedigend. Man hat diese Hypothese zu früh aufgegeben, oft widerlegt, ohne zu bestimmen, was man eigentlich widerlegen wolle. Und ich glaube, daß sie vielleicht von ihren Vertheidigern

*) S. Jakobi über Idealismus, und Realismus. S. 148. ff.

digern nie gehörig erklärt worden sey. Leibniz selbst redet nur immer von einer künstlichen Anlage, oder einer mit wundervoller Weisheit gemachten Dispositon Ideen zu entwickeln, läßt aber noch viel zu fragen übrig. Die Vergleichung der Ideenkräfte mit Automaten schaft wenig Licht.

§. 15.

Durch die neuen Bestimmungen der Lehre vom Veränderlichen und die Entwickelung des Begriffs vom Uebergang des Möglichen zum Wirklichen (§. 6. §. 9.) wird in der Kosmologie so vieles anders bestimmt, daß sie ihre alte Gestalt nicht mehr behalten kann. Mit dieser veränderten Gestalt können folgende Sätze nicht weiter bestehen.

1) Daß die Welt das veränderliche, zusammengesezte Ding sey, Gott das einfache unveränderliche.

Denn a) in der Welt sind Noumena oder Substrate der Erscheinungen. Diese sind beharrlich. (absolut oder relativ.)

b) Gott ist nach der angenommenen Lehre ein Geist, und schaut die Veränderungen der Geister an. Sollen in Gott nur beharrliche Affektionen seyn, so muß diese Vorstellung verändert werden. Eben so wenn Gott im strengsten Verstand ein einfaches Ding seyn soll; (per Hypoth. impoll.)

2) Daß

2) Daß in Gott die Ursache der Existenz der übrigen Dinge liege, weil er sie aus nichts schuf.

Denn a) kein Ding ist unmittelbar der Grund der Existenz des andern, sondern es kann ihm allein die Ordnung seiner innern und äußern Möglichkeit zugleich, oder die der leztern allein bestimmen. Wann jenes ist, so besizt es selbst den ersten, und das andere Ding den zweiten Grad der Existenz. Das heißt es subsistirt, und dieses inhärirt. Im zweiten Fall bestimmt es ihm blos seine Lage, d. i. die Ordnung seiner Existenz in Ort und Zeit.

b) Kein Ding wird aus nichts, wenn man damit meint: 1) daß es vorher hätte vorhanden seyn können (denn im Ding giebts kein Ehmals) 2) daß es außerhalb jedem andern Wesen anfange zu seyn, und doch von nun an von irgend einem Ding abhängig sey. Denn abhängig seyn, heißt inhäriren. Und was außer allem Wesen ist, inhärirt keinem.

c) Ist die Welt von Gott abhängig, so ist Gott allein eine vollkommene Substanz (Eine Meinung vieler einsichtsvoller, und frommer Männer.)

3) Daß Gott, wie Leibniz sagt, und alle Philosophen dieser Schule sagen, die Möglichkeit der Din-

ge durch seinen Verstand kaufire. Hiervon habe ich oben geredet.

4) Daß er durch einen Denkensakt die Welt geschaffen hat. Denn vom Denken können nur Ideen kommen.

§. 16.

Es ist zu wünschen, daß durch diesen Versuch mehrere geübtere und scharfsinnigere Denker ermuntert werden, die Lücken der spekulativen Philosophie auszuspähen, und zu ergänzen. Ich kann mich nicht bereden, daß Deutschlands Philosophen sich darüber allbereits vereinigt hätten, es entweder beym Alten bleiben zu lassen, oder nur dann und wann einzelne Lehren zu beleuchten, oder endlich die Leibnizische Philosophie, und mit ihr alle dogmatische Transcendentalphilosophie, die nicht blos niederreißt, sondern baut, zu verwerfen. Ohne Revision des ganzen Lehrgebäudes kann nimmer im Ganzen Licht geschafft werden. Bestreitung einzelner Meinungen zur Skepsis geneigter Denker, als z. B. Kants, Jakobis u. s. w. können auch keine Verbesserung der spekulativen Philosophie in ihren gesammten Theilen bewirken.

Anzeige der Bedeutungen einiger Ausdrücke, derer Erklärung entweder nicht vorkömmt, oder vergessen werden dürfte, durch Beispiele faßlicher gemacht.

A.

Außer dem Ding, ist dasjenige, was mit ihm nicht vereint ist. Es giebt aber im All kein absolutes völlig außer einander Seyn der Dinge, weil sie sonst in keinem Zusammenhang wären. Z. B. Kajus ist außer mir. Aber er ist doch in mir, sofern er durch die erste Substanz, oder auch unmittelbar mit der meinigen kohärirt (nicht den Modis, sondern dem Substanzwesen nach. S. Weltlehre 1tes Kap.)

Anschauung. Unmittelbares Bewußtseyn des Daseyns eines Dings als Gegenstands der Erkenntniß Ich schaue die Beschaffenheit der Sinnenobjekte roth, grün, warm, sauer, süß, d. i. der sinnlichen Erscheinungen an. Eben so das Gemeinsame meiner Sensationen, Größe, Verbindung, Einheit, und also auch die formellen Bestimmungen. Alle Erkenntniß der ontologischen Prädikate und successiven Bestimmungen ist Anschauung. Ich schaue etwas an für sich allein, oder in einem andern.

Empirisch heißt die Anschauung, welche der Ordnung nach später als die allgemeinen Vorstellungen der Bestimmungen im Ding gegeben werden kann,

wenn wir den synthetischen Weg gehen wollen. Empirisch sind daher die Begriffe Subsistenz, Inhärenz. Empirisch sind die Affektionen der Qualität des sinnlichen Scheins.

B.

Begriff. Erkenntniß eines Prädikats im Ding, oder des Subjekts als eines solchen selbst, also jeder Realität im weitläuftigern Verstand, diese Erkenntniß komme nun in die Seele, wie sie immer wolle.

Bedingung. Ein nothdürftiger Behelf anzuzeigen, daß ein Ding als möglich oder wirklich erkannt wird, sofern und indem ein anders für möglich oder wirklich erkannt wird.

Beziehung. Eben so ein unbestimmter Ausdruck, der irgend ein positives Resultat des Gegeneinanderhaltens mehrerer Objekte der Erkenntniß anzeigt, d. i. der anzeigt, daß zufolge dieser Vergleichung etwas bejaht, oder gesezt werde.

Bestimmung. Ein allgemeiner Ausdruck für Setzung von Etwas, es sey ein Subjekt oder Prädikat.

D

Denken. Thätig vorstellen.

Ding. Realität in engerer Bedeutung. Ein Ding ist das, indem sich die ontologischen Prädikate, deren

deren Verzeichniß mehrmal vorkömmt, setzen lassen. Ein Ding ist also, was der unmittelbaren Anschauung fähig ist, also jedes Objekt auch der einfachsten äußern Empfindung.

Einfaches Ding wäre z. B. eine absolut einfache Empfindung. Ein solches ist auch eine wahre Monade, das ist ein Substanzwesen, oder Substrat einer thätigen Kraft.

Zusammengesezt ist eine nicht einfache Empfindung, und ein Aggregat von Monaden, (wenn es dergleichen giebt) d. i. ein Monadat, dessen Monaden vereint, und in einander im eigentlichsten engsten Verstand sind. Aber diese Zusammensetzung ist eine bloße Hypothese. Und man kann nicht bejahen, daß sie möglich ist.

Zusammengesezt ist jede Substanz. Denn sie besteht aus einem Substrat, und aus Accidenzen.

E.

Einheit κατ' εξοχην oder vereinende Einheit ist in mathematischen Figuren, in jeder Ordnung, Harmonie, kurz überall, wo aus Verbindung des Vielen eine Realität wird, die außer ihr nicht da wäre. Eine solche Einheit ist also auch die Substanz.

Vieles das in einem Prädikat übereinstimmt, zusammen vorgestellt ist nicht dieses wahre Eins, sondern nur eine kollektive Einheit, z. B. ein Haufen

Steine. Die Steine liegen an einem Ort beisammen. Das ist es, was sie gemein haben. Ein Subjekt, das mit einem andern vereint ist, ist einigermaßen in demselben. Aber hier ist nicht bloße kollektive Einheit.

5.

Form ist alles, was nicht Materie ist. Materie ist Beschaffenheit oder Qualität. Es ist Qualität einer gewissen Art der Kräfte, daß sie Ideen wirken. Es ist Qualität der sinnlichen Anschauungen, daß sie Farbe, Schall u. s. w. darstellen. Diese so verächtlich scheinende Phänomene sind das, was allein das Leere aller Anschauung ausfüllt, sind nicht bloß das Vehikel, sondern auch wenn man will, die Grundlage aller intellektuellen Erkenntniß.

Falsch ist keine Wahrnehmung, z. B. daß roth, roth, grün, grün ist, aber eine Folgerung, daß roth ein Accidens einer Substanz, die keine Ideenkraft hat, ist, und daß es außer mir existirt. Es ist nicht falsch, daß ich im Traum den Körper des Kajus sehe, aber falsch, daß des Kajus Seele izt mittelbar auf mich einfließt.

6.

Größe heißt auch die Dauer zuweilen, die einige lieber Grad des Seyns nennen würden.

Grad der Realität ist nur subjektiv, und der Unterschied des Möglichen und Wirklichen.

Grad der Existenz nenne ich den Unterschied der substantialen und accidentalen Existenz, oder der Subsistenz und Inhärenz.

J.

Identität ist Negation der Alietät. Die Alietät zeigt an, daß mehr numerische Einheit gesezt wird.

Niemals ist Identität Einerleiheit der ganzen Dinge, welche einerlei genannt werden.

K.

Kraft hat nicht andere Bedeutungen als bei Baumgarten, Plattner u. s. w. Aber es ist nichts Heterogenes z. B. von der Idee eines Substrats u. dgl. beigemischt.

Maß des Reellen, ist das, was als Gut Gegenstand der Neigung des Willens ist, und von vielen Realität genennt wird. Gut ist das Ding als solches, bös der Mangel desselben. Kaum giebts einen allgemeinern Begrif als dieser ist. Dieser faßt alles zusammen, was nicht = Nichts ist. Denn alles, was nicht = Nichts ist, sofern es nicht = Nichts ist, heißt Maß des Reellen — In dem Ding, das keine Ideenkraft hätte, verlöre zwar diese Bestimmung den Namen gut. Denn sie führt ihn nur mit Beziehung auf Erkenntniß. Aber sie ist doch die wahre Quelle der Aktuirung der disjunktiven Bestimmungen im Ding als solchem überhaupt.

M.

Nichts hat in diesem Versuch nur eine Bedeutung. Es kann nicht viele haben, ohne daß Verwirrung

daraus entsteht, weil man nicht mehr Arten des Nichts unterscheiden kann, ohne Realitäten zu Nichts zu machen.

Noumenon, intelligibles Ding sind das Substrat, oder dessen Attribute. Von ihm läßt sich etwas hypothetisch prädiciren, nämlich sofern dem Accidens dies oder jenes zukömmt, kömmt dem Noumenon dies und jenes zu.

V.

Verstand und Sinnlichkeit sind in diesem Versuch nicht scharf unterschieden. Denn sobald ein Aufmerken zur bloßen Perception hinzukömmt, wird sich die Seele gewisser Bestimmungen im Objekt der Empfindung bewußt, diese gehören allemal zu den ontologischen Kathegorien. Sollen also die Thiere keinen Verstand haben, so weiß ich gar nicht, wie ihre Erkenntniß nach diesem System beschaffen seyn könnte. Daß ihnen das Vermögen, willkührlich auf etwas zu achten, fehlen sollte, ist unmöglich. Dunkelheit der Wahrnehmung der Objekte nach allen Kathegorien kann man unmöglich in der thierischen Erkenntniß annehmen. Die Thierseelen scheinen mir also Wesen von einerlei Natur mit den unsern zu seyn, nur daß ihre gleichsam gehemmten Ideenkräfte sich fast gar nicht zu entwickeln vermögen.

Wie Kant den Thieren nach seinem System Vernunft absprechen könnte, vermag ich gar nicht zu begreifen.

Dritte Abtheilung.

Etwas

über Kants Kritik der reinen Vernunft.

Vorerinnerung.

Bei dem lebhaften Gefühl des Mangels jener großen Talente, durch die der Mann, dessen Gedanken ich zu prüfen gedenke, sich einen dauernden Ruhm, und ein allgemeines Ansehen erworben hat, würde ich es nimmermehr gewagt haben, meiner Arbeit diesen Versuch die Metaphysik gegen seine Beweisgründe zu vertheidigen, beizufügen, wären nicht soviel andere theils große und berühmte Männer, theils scharfsinnige und geübte, genannte und ungenannte Denker mir hierinn mit ihrem Beispiel vorgegangen. Hätten nicht ein Plattner, Feder, Reimarus, die Recensenten der A. D. Bibliothek, und andere, die Bahn bereits gebrochen, und theils einzelne Behauptungen, theils das ganze System dieses tiefen Denkers freimüthig bestritten. Vor allem fand ich mich durch den scharfsinnigen, und durch wichtige Gründe unterstützten Widerspruch des Recensenten der Schulzischen Erläuterungen über Kants Kritik in der A. D. Bibliothek nicht wenig aufgemuntert, die Resultate meiner Prüfung eines Theils des Inhalts dieser Schrift im Allgemeinen, und so weit es der Zweck

meiner

meiner ganzen Arbeit zu erfordern schien, bekannt zu machen. Blinder Beifall, und unkritische Bewunderung der Kantischen Arbeiten können gewiß diesem denkenden Freunde der Wahrheit unmöglich so wohl gefallen, als unpartheiische Kritiken, und Einwendungen, die die Frucht reifer Prüfung sind. Ohne Zweifel hat der Mann, dem Aufklärung im Felde der Philosophie am Herzen liegt, nicht Verachtung der spekulativen Philosophie, Verhöhnung des vernünftigen Denkens über die Wahrheiten, an denen der Menschheit so viel gelegen ist, und blinden Glauben an Träume hyperphysischer Grübeleien, oder schwärmerische Hirngespinnste befördern wollen. Auch war es wol nicht seine Meinung, daß man ohne ihn einmal zu verstehen, ohne im Stande zu seyn seine Beweise zu prüfen, ihm auf sein Wort glauben, und die Resultate seiner Kritik als Orakel aufnehmen sollte. Unfehlbarkeit ist kein Vorrecht, das einem Sterblichen zukommen kann. Er muß sich gewiß mehr darüber freuen, wenn ein Mendelson auftritt, und sein eigenes System im sanften Ton des geübten Denkers vertheidiget, nicht ohne Rücksicht auf jene starken Gegengründe hie und da zu nehmen vertheidiget, als wenn andere seinem Werk Lobsprüche zollen, ohne es gelesen oder verstanden zu haben. Hätte übrigens Kant sonst kein Verdienst, als daß er gezeigt hat, wie sehr die spekulative Philosophie weiterer Bearbeitung bedarf, und welche beträchtli-

che beträchtliche Vortheile im Felde der spekulativen Philosophie der Skeptiker noch immer über den Dogmatiker hat, ihm würde Deutschland immer das wichtigste Verdienst danken, die Vervollkommnung dieser Wissenschaft vorbereitet zu haben, die sich von dem philosophischen Genie der Deutschen hoffen läßt.

Erster

Erster Abschnitt.

Von Erkenntniß und Daseyn.

§. 1.

Vorstellung und Ding erkennen und existiren sind nach dem alten System zum Theil einerlei, indem jede Vorstellung ein Daseyn enthält, und jeder Erkenntnißakt ein Ding oder etwas ist, von dem Existenz prädicirt wird. Vorstellung ist dem Ding als Spezies untergeordnet, und erkennen ist eine subalterne Beschaffenheit der Wirkung überhaupt. Dies ist auch dem innern Sinn gemäß. Niemand ist, der nicht überzeugt wäre, es gebe ein allgemeines Etwas, von dem Erkenntniß und Vorstellung (sie sey nun Empfindung oder Verstandsbegrif) Species seyen, sobald er sich des Allgemeinen und Besondern seiner Seelenwirkungen deutlich bewußt ist.

Eben so ist nach dem alten System alles was Vorstellung also Erkenntniß ist, oder schaft, ein Ding, und nachdem die Erkenntniß möglich oder wirklich ist, selbst möglich oder wirklich. Vom Nichts läßt sich also nicht prädiciren: „daß es Erkenntniß gebe, oder sey.„ Leerer Schein, Täuschung ist etwas Wirkliches, aber weniger, als es seyn sollte. Denn in ihm ist Bedingung der Wirklichkeit des Vielen. Aber die Bedingung ist nicht zureichend. Das Un-

zureichende aber ist außerhalb der Wahrnehmung. Nichts wird wahrgenommen, als das Vorhandenseyn der Bedingung selbst überhaupt. Daher ist nicht das, was empfunden oder angeschaut wird, falsch und nichts, sondern das, worauf die Anschauung hinweist.

§. 2.

In Kants System hergegen giebt es:

1) ein Mannigfaltiges das Erkenntniß wird, wenn es unter dem Schein des Raums und der Zeit dargestellt, und unter die Formen des Denkens, d. i. die Kathegorien der Qualität, Quantität, Relation, und Modalität gebracht wird. Dies Mannigfaltige ist der Sinnenschein, und vom Ding oder dem objektiven Reellen = X ganz verschieden.

2) Die Scheme Raum und Zeit, so wie die Formen des Denkens sind dem wahren Ding X nicht als Prädikate eigen, noch als Species untergeordnet, sondern Bestimmungen des Erkenntnisses, woraus also folgt, daß Erkenntniß und Ding ganz verschieden seyen.

3) Das welches unter den Schemen Raum und Zeit subsumirt, und in die Form des Denkens gebracht wird, ist so wie diese Scheme und Formen an, und für sich = Nichts. Ja auch mit ihnen

zu-

zusammengenommen, und in Erkenntniß gebracht ist es ohne ein Objekt = x nichts wahres.

4) Da hieraus folgt, daß die Existenz des Subjekts = x nothwendig ist, wird doch für ganz problematisch angegeben, ob x möglich sey?

5) Da das wahre Ding = x entweder einige der Kathegorien des Gedenkbaren nach dem ersten Satz haben muß, oder Nichts ist, von dem sich etwas prädiciren ließe, d. i. kein logisches Subjekt ist, so will K. dennoch, daß man nicht asseriren kann, ob ihm einige jener Kathegorien zukommen. Er muß daher annehmen: 1) Daß das, was kein logisches Subjekt ist, dennoch etwas seyn könne, worüber man denken und reden kann, wie er selbst so oft thut. 2) Daß es die nothwendige Bedingung alles Erkenntnisses seyn könne, nach dem 4ten Satz. 3) Daß man ihm dennoch mit Zuverläßigkeit verschiedene Bestimmungen attribuiren könne, die nur gedenkbaren Subjekten zukommen. Denn daß er alles das vom Ding oder Noumenon = x wie er es nennt, einräumen, oder sich selbst nicht verstehen müsse, weiß jeder, der seine Schriften gelesen hat.

Nun dünkt mir, daß Kant erstlich mit dem gemeinen Gefühl aller Menschen, und am Ende auch mit sich selbst in Widerspruch gerathen sey. Denn:

1) Ideen

1) Ideen und Begriffe sind Wirkungen und Handlungen, diese sind Dinge oder Attribute und Modi solcher.

2) Alle logischen Subjekte sind etwas, sind niemals = nichts. Oder sie sind nicht in der That logische Subjekte.

3) Wenn man von dem Subjekt x alle Bestimmungen des Dings die K. Formen des Erkenntnisses nennt, wegnimmt, so bleibt nichts übrig.

4) Dieses nichts kann nicht Gegenstand des Urtheils, weder eines assertorischen, noch eines problematischen werden, wodurch ihm etwas als positives Prädikat zugeschrieben würde. Daher kann man keine Fragen über so ein Objekt aufwerfen, vielweniger von ihm etwas glauben, woran uns gelegen ist.

5) Wie kann Kant von dem Noumenon = x behaupten, daß es das sey, was uns sinnlich erscheint?

6) Wie kann er eine Hypothese formiren, durch die dies Noumenon als Ursache der Moralität der freien Handlungen uns höchst wichtig wird? da doch nur gedenkbare Dinge der modalen Bestimmungen „Möglichkeit und Existenz, und der relativen Bestimmung „ Ursache fähig sind, wie er annimmt?

§. 3.

Das alte System hat hierinn zwar Schwierigkeiten, daß es nur Schem, und Form des Reellen nebst seinen Verhältnissen als Stoff der unmittelbaren Wahrnehmung darstellt, und alle Objekte des Erkenntnisses sich in ein unbestimmtes, das wirkt, und sich auf ähnliche unbestimmte Subjekte bezieht, nach demselben auflösen müssen. Denn wenn man die Elemente der Körper d. i. die Theile, die außer einander sind, und ihre Regeln Verhältnisse zu bilden, und zu verändern wegnimmt, wenn man ferner die Regeln Vorstellungen von eben diesen Subjekten zu haben, und die Formbestimmungen der Vorstellungen als solchen überhaupt wegnimmt, so bleibt nach dem alten System kein Stoff des Erkenntnisses übrig.

Diesen Schwierigkeiten wird aber abgeholfen, wenn man den Sinnenschein für ein wahres materielles Subjekt von Formbestimmungen erklärt, und ein Noumenon = x annimmt.

§. 4.

Kants System giebt der Erkenntniß keinen andern Stoff, als bloße Regeln, und Normen des Erkennens, da die Erscheinungen an sich, abgesondert von wahren intelligiblen Objekten nichts sind, wie er selbst sagt. Diese Objekte aber sind nicht anders gegeben, als in unsern Urtheilen, die nicht Ue-

Verzeugung abnöthiget, sondern Bedürfniß erzwingt, (wie er da, wo er vom praktischen Interesse der Vernunft handelt, und anderswo genugsam erklärt.) Hieraus folgt nach der gemeinen Logik, daß es uns frei steht, das ganze All für ein eitles Hirngespinnst, und da selbst ein Hirngespinnst ohne das Daseyn einer Materie der Erkenntniß unmöglich ist, für — einen Widerspruch zu halten.

Zweiter Abschnitt.

Von der Ordnung der ersten Begriffe in unserer Erkenntniß.

§. 1.

Das alte System muß, wenn es sich selbst getreu bleiben soll, da es das Ding als solches zum Gegenstand der Erkenntniß macht, und die Erkenntniß selbst als Ding erkennbar vorstellt, annehmen, daß das Ding und der Grad seiner Realität zuerst gesezt, und nachher bestimmt wird.

1) Welcherlei (ποιον;) das Ding sey, was in ihm angeschaut wird, also empfunden, gefühlet, unmittelbar wahrgenommen wird? welches seine Materie sey?

2) Wie groß? ob begränzt oder unbegränzt? dem Umfang? der Dauer nach? dies Quale ist?

3) Wodurch, oder wie es sey? ob in sich allein? ob in einem andern?

Auf diese Fragen muß die Antwort in jedem durchaus in der Erkenntniß bestimmten Ding liegen. Es ist klar, daß verschiedene Bestimmungsarten möglich sind, die nicht zugleich statt haben. — Wenn also einige ausschließlich gegeben sind, derer Gegentheil der Natur des Dings nicht widerspricht, so ist

die Erkenntniß derselben in der Ordnung des Wahren später da, a posteriori, da hergegen jene allgemeine Bestimmungen älter a priori gegeben sind. Sofern also eine Bestimmung erst dann gegeben ist, wenn irgend ein Individuum gegeben worden, ist sie für accessorisch zum Ding als solchem anzusehen. Demnach wird

1) Die Qualität a als solche a posteriori erkennt. Es ist a posteriori wahr, daß einige Wesen denken, d. i. die Qualität a haben.

2) Die Qualität des Raums, der durch Figur umschrieben ist im Lichtbild und Solidum wird a posteriori erkennt.

3) Die Abhängigkeit des Dings a vom Dinge x wird a posteriori erkennt.

Man hat daher die Wesenlehre aus Begriffen a priori zu konstruiren versucht, indem man von allem was a posteriori in den Dingen erkennbar ist, abstrahirte.

§. 5.

Kant prädicirt die Qualität, Größe, Relation nicht vom intelligiblen Ding.

Ferner stellt er den Raum und die Zeit in der Ordnung voran, und das Welcherlei dessen, was erkannt wird, ist nach ihm später da, da es doch dem

Gefühl nach eher gegeben seyn muß. Er macht also das, was der Ordnung des Denkens nach das bestimmte ist, zum Bestimmungsgrund.

Endlich nimmt er an, daß nicht die Quantität des Umfangs überhaupt, sondern des Raums insbesondere zur Form eines Existirenden in der Wahrnehmung gehöre. Gleichwol ist die räumliche Größe die Bestimmung des Umfangs einer Art der Sinnenobjekte, also a posteriori in der Erkenntniß gegeben.

Daß dieses leztere sich so verhält, ist unläugbar. Denn nicht alles, was sinnlich wahrgenommen wird, ist in dem mathematischen Raum; wie sieht denn der Schall, Geschmack, Geruch aus. Ueberdem ist die positive Unmöglichkeit etwas anders als im Raum unmittelbar wahrzunehmen, überall nicht zu erhärten. Daher ist die räumliche Größe in der Erkenntniß nur a posteriori gegeben. Eben so kehrt K. die Ordnung der Wahrheit in der Lehre von Kaußalität um.

Der Zusammenhang der Dinge durch Kohärenz und Inhärenz, oder durch Vereinigung zum Ganzen ist dasjenige, woraus verstanden werden kann, welche Dinge in einer und derselben Zeitfolge sich darstellen sollen?

Daß sich also A an B, dieses an C reihet, das ist eben diesem innern Zusammenhang zuzuschreiben. Ohne diesen wäre die Reihe ein willkührliches, re-

gelloses Kontinuum, ohne alle nothwendige Bedingung ihrer Ordnung.

Allein Kant stellt die Subjekte des Seyns in das Kontinuum Zeit zusammen. Und an dies Kontinuum, das ein bloßes Abstraktum ist, sollen sie geknüpft, oder in demselben zusammengefaßt seyn, und daraus soll denn die Kaußalität herkommen. Wer vermag das zu begreifen?

§. 3.

Nach den vorigen Systemen ist die Erkenntniß eine paßive oder aktive Entwickelung der Vorstellungen. In ihnen kann entwickelt werden, was da ist. Und zu diesem was da ist, gehört auch das, in welchem das Vorgestellte ist, und mit welchem es nothwendig zusammenhängt. Daher kann aus Entwickelung der Vorstellungen von Dingen Existenz anderer Dinge erkannt werden.

Nach Kants System ist sie eine Schöpfung und Zusammensetzung des Vorzustellenden. Alles was erkannt wird, ist erst dann ein Wirkliches oder Reelles, sofern es actu vorgestellt wird, daß es in Raum und Zeit sey.

Durch diese Behauptung wird alle mittelbare Erkenntniß vom Daseyn dessen, was außer mir ist, oder gewesen ist, und seyn wird, als solche ein eitles Gedankenspiel wahr. Da es nun sicher wahr bleibt,

daß etwas mittelbar, und durch Zusammenhang mit Anschauung gewiß und wahrscheinlich erkannt werden kann und muß, so muß das System, nach welchem eine solche Erkenntniß nicht zu begreifen steht, falsch seyn. Der Hauptfehler ist wohl darinn, daß K. die Objekte der Erkenntniß von den Regeln des Erkennens abhängig macht, da vielmehr leztere von jenen abhängen.

Zwar könnte man einwenden wollen, daß K. nur die Schlüsse auf Dinge, die auf keine Erfahrung Beziehung haben, verwerfe, und daß er die Rekognition der Erscheinungen, und das innere Bewußtseyn des Beharrlichen, wie auch die Nothwendigkeit der Kaußalverbindungen der Erscheinungen gelten lasse; also die Sicherheit der Erkenntniß vergangener Veränderungen und künftiger Ereignisse in der physischen und moralischen Welt nicht läugne.

Allein es ist klar, daß es die Vernunft ist, die uns unsern vergangenen und künftigen Stand, die Wahrheit der Außenwelt, und die Veränderungen derselben zu erkennen giebt. Die Phantasie kettet zwar die Phantasmen nach Art der Sensationen zusammen, äfft oft die Weise, wie wir die Objekte sinnlich erfahren, nach, verursacht bei Kindern und Thieren Vorempfindungen, und Nachempfindungen, im eigentlichsten Verstande, indem sie Erfahrungen anticipirt, und gleichsam verlängert — Aber dies Ideenspiel

spiel wirkt nicht die Ueberzeugung von der Wirklichkeit unserer vorigen Existenz und der Welt. Diese Ueberzeugung kömmt durch Vernunftschlüsse.

Die Vernunft aber wendet auf gleiche Art die Sätze was ist, das ist, alles hat seinen Grund, theils auf die Subjekte a b c an, die eigentlich noch nicht in der Wahrnehmung gegeben sind, als z. B. auf die Seele des Kajus, Titus u. s. w. theils auf vorige und künftige den gegenwärtigen ähnliche Empfindungen, welche in der Erfahrung gegeben sind, und so schließt meine Seele auf das, was sie erfahren hat, was sie erfahren kann, und was sie nicht erfahren kann, aus denselben Prinzipen. Die Möglichkeit der Erkenntniß dessen, was nicht actu angeschaut, oder erfahren wird, ist in Ansehung aller dieser Objekte dieselbe. Denn nicht die Vollständigkeit des zu bestimmenden Objekts, oder die Vollzähligkeit der ihm beizulegenden Prädikate macht die Nothwendigkeit des Daseyns des Dings aus. Ich kann von einem Ding das ὅτι und διότι wissen, aber das εἶναι nicht. D. i. ich kann wissen, daß es sey, und warum es sey, aber nicht welcherlei es sey? Und also kann ich das Daseyn und den Grund desselben bejahen, ohne das Welcherlei empirisch bestimmen zu können. Daher kann ich wissen, daß die Seele des Kajus ist, obgleich das Daseyn seines Ich, seiner Persönlichkeit niemals durch den innern Sinn und noch viel weni-

ger durch die äußern Sinne wahrgenommen werden kann. Wer behaupten wollte, daß nur eine Person im All sey, könnte durch keine Erfahrung widerlegt werden, wenn ihn sein Gefühl nicht widerlegt. Ob also wol in Kants System dieses überall als eine der wichtigsten Entdeckungen eingeschärft wird, daß wir das Daseyn, und die Eigenschaften keines Dings, das außer dem Kreis unserer möglichen Erfahrung liegt, erkennen können, so folgt gleichwol aus den Kantischen Lehrsätzen vom Ursprung der Erkenntniß noch mehr als dieses. Daher beweisen sie zu viel, und beweisen demnach gar nichts.

§. 4.

Ich komme auf eine andere Betrachtung. Von der gegenwärtigen Reihe meiner Erscheinungen bin ich überzeugt, daß sie vorhanden ist. Woher soll aber die Gewißheit kommen, daß außer ihr noch izt etwas ist, dem was ich erfahre, Aehnliches? Ich kann doch weder izt noch jemals die Kette der Erscheinungen umspannen, welche die Welt des itzigen Moments allein ausmacht. Ist die Welt des itzigen Moments insofern da, als ich sie einst erkennen werde, oder erkennen könnte, daß sie da gewesen? Doch wol nicht sofern ich werde, sondern sofern ich kann? Aber in beiden Fällen beruht die Wahrheit der Welt auf der Menge, Feinheit, Schärfe meiner künftigen Organe, und der Größe meiner künftigen Geisteskräfe.

Was die Vergangenheit betrift, wie weit erstreckt sich die Möglichkeit meiner Erfahrung? Nicht in die Unendlichkeit hinauf. Aber wie weit? So weit als mein Gedächtniß jemals wird reichen können? Und sofern wäre ich auch gewiß, daß eine Welt gewesen ist?

Man wird ja nicht einwenden wollen, daß die Unendlichkeit des Raums und der Zeit eine Bedingung unerschöpflicher und nie zu begränzender Erfahrung sey. Diese Unendlichkeit ist nur relativisch. K. verwirft das absolut unendliche als ein transscendentes Ideal. Es ist also klar, daß, da ich durch keine Gründe a posteriori ausmitteln kann, wie weit alle Erfahrung aller Menschen gehe, da ich nicht einmal erfahre, daß außer mir Seelen sind, die etwas empirisch erkennen, ich mich was die Wahrheit der Welt betrift, an nichts als an meine vergangenen und gegenwärtigen Empfindungen, und ihre nothwendigen Resultate halten kann. Hierdurch wird der Erkenntniß alle Augenblicke meiner Existenz eine neue Gränze gesteckt. Izt ist das All sehr groß, izt sehr klein. Und ich kann und darf nicht anders denken, als daß das Ganze der Phänomene in der That von sich selbst sehr verschieden sey, als es mir dünkt.

Ich bin denn genöthiget um mich zu recht zu finden, an das alte System zu glauben, und — übersinnliches und außersinnliches anzunehmen. Oder es

wird

wird nie etwas Wahres geben, dessen Gränzen bestimmlich wären. Was heute wahr ist, wird morgen falsch seyn; Subjektive und objektive Wahrheit werden eins und dasselbe seyn.

Wir wollen endlich annehmen, die Gewißheit der Existenz der Dinge liege innerhalb der Gränzen menschlicher Erfahrung, und gehe über diese nicht hinaus, so wird der Unterschied zwischen ächter Physik und Hyperphysik, zwischen natürlicher und schwärmerischer Erfahrung nur darinn bestehen, daß (wenn es wirklich eine Menschenwelt giebt; wie soll ich aber das nach K. gewiß wissen können, da ich Seelen niemals anschauen kann?) im lezten Fall mehrern unbegreiflich ist, was einigen wahr ist, im erstern alle übereinstimmen. Allein daß die hyperphysischen Wahrnehmungen falsch sind, wird wol so wenig erweislich seyn, als daß es keine Thiere giebt, die einen uns unbekannten Sinn haben. Was empirisch wahrgenommen werden kann, ist wahr. Also sind Schwedenborgs und Engelbrechts Visionen vielleicht so gut Wahrheit, als das Daseyn der Erscheinungen des unbekannten Sinnes einiger Thiere; oder des feinen Gefühls, wodurch Farben unterschieden werden können. Denn wenn jene Visionen sich nie in Widerspruch auflösten, wo ist die Norm, nach welcher sie für betrüglich erklärt werden könnten? Wir wissen ja nach K. nichts vom Substanzwesen, und

ihrer Gemeinschaft, nichts von einer ewigen Substanz. Außer einem Gewebe von Erscheinungen ist nichts vorhanden. Es ist nichts da, was widersprechende Erscheinungen verschiedener Vorstellungskräfte berichtigen könnte. Kurz, es giebt keine objektive Wahrheit. Diese beiden lezten Betrachtungen widerlegen Kants System nicht, sind ihm aber nicht günstig, und lassen ganz natürlich vermuthen, daß Kant die Ordnung der Natur der Dinge umkehre, indem er die Wahrheit von der Erkenntniß, nicht diese von jener abhängig macht.

Dritter

Dritter Abschnitt.

Von der Analysis und Synthesis.

§. 1.

Kant will durch seine Theorie vom Ursprung der analytischen und synthetischen Urtheile alle transscendentale Erkenntniß zu einem leeren Gedankenspiel herabwürdigen. „Analytische Urtheile, sagt er, „sind solche, wo das Prädikat schon auf eine verstellte „Weise im Subjekt liegt, synthetische, in welchen es „ganz außer dem Begrif des Subjekts liegt. Jene „erweitern die Kenntniß nicht. Diese erweitern sie. „Durch Erfahrung werden synthetische Urtheile gege„ben. Sie werden aber auch a priori in der reinen „Mathematik gegeben. Soll Metaphysik möglich „seyn, so müssen in ihr lauter synthetische Sätze, „dergleichen die Lehrsätze der reinen Mathematik sind, „vorkommen. Es hat nun aber ein ganz anderes „Bewandniß mit den metaphysischen, und den ma„thematischen Sätzen. Jene gehen außer das Feld „aller Erfahrungen hinaus, diese sind Regel für mög„liche Erfahrungen. Daher sind jene problematisch, „diese nothwendig wahr.„

§. 2.

Wenn wir Kants Meinung vom Ursprung der Erkenntniß nicht annehmen, so sehen wir die Mög-

lich-

lichkeit synthetischer Urtheile auf zwei Wegen ein:

1) Durch Analysis der Anschauung, wodurch die Theile des Wahrgenommenen sich enthüllen.

2) Durch das Hinzukommen einer neuen Wahrnehmung, wodurch das Subjekt, daß wir zuerst wahrnehmen, ein Prädikat erhielt.

Die neue Mathematik entsteht auf dem ersten Wege. Sie ist das Resultat der Analyse der Begriffe Zahl und Raum. Ob also schon ihre Wahrheiten in synthetischen Urtheilen zum Theil dargestellt werden, so werden sie doch durch Analysis gefunden. Diese Urtheile sind für unsern Verstand synthetisch zu nennen. Sie ist auf das Prinzip: ein Ding ist das, was es ist, gegründet.

Kant, der die Erkenntniß für keine Enthüllung des Vorhandenen, sondern für Schöpfung nach Regeln ausgiebt, anerkennt die Operationen der Vernunft in der reinen Mathematik für keine eigentliche Analysis. Er meint also, daß selbst das Eins = mal Eins keine analytischen Sätze enthalte. Zu dieser Meinung verleitet ihn ohne Zweifel die Hypothese, daß die Seele die Ideenschaft nicht entwickelt, wenn sie denkt. Ihm sind daher die nicht offenbar identischen Sätze synthetische Sätze. Allein es ist gewiß, daß an und für sich alle Urtheile a priori (die man aus Begriffen ableitet) uns durch Analysis gegeben werden;

den; und (objektive) analytisch sind, ob sie wol in Absicht auf unsern Verstand synthetisch heißen. Schon im Begrif des Dreiecks liegt das Urtheil „daß „seine Winkel zusammengenommen zweien rechten „Winkeln gleich sind.„

§. 3.

Transscendentale Philosophie kömmt uns durch Analysis. Wir setzen sie aber aus den subjektivischen Bestimmungen und Prädikaten des Dings, die in der Wesenlehre gegeben werden, zusammen, wie die reine Mathematik aus Punkten, Linien und Zahlen. Wir wenden die ontologischen Sätze, welche die reine Metaphysik ausmachen, in der Seelenlehre, Weltlehre und Theologie an, wie die Sätze der Algebr und Geometrie in der Optik und Mechanik. Sie ist auf den Grundsaz der Identität gebaut, weil der Grundsaz, ein Ding ist mit einem Ding verknüpft, selbst nichts aneers als eine Entwickelung der Lehre von der Natur des Möglichen ist.

„Aber wir schließen in der Metaphysik auf „Wirkliches, daß wir nicht erfahren können? In „der Mathematik nicht?„ Wenn von möglicher menschlicher nicht von hyperphysischer Erfahrung die Rede ist, so thun wir in der Mathematik eben das. Wir schließen in der Astronomie auf das Daseyn

und

und die Veränderungen entlegener Weltkörper, die wir nur in Träumen und Dichtungen bereisen können. Uebrigens fragt es sich ja, ob wir nicht von Begriffen auf Dinge, die keine Begriffe sind, schliessen können, wenn die Begriffe diese leztern als nothwendige Bedingungen voraus setzen? Nach der besten alten Theorie vom Ursprung der Erkenntniß ist dieses Verfahren nicht unregelmäßig.

Vierter Abschnitt.

Versuch einer Beurtheilung des Kantischen Angrifs auf die alte Metaphysik.

§. 1.

Dieser Angrif der bisher von vielen für einen vollständigen Triumph über die Metaphysik ausgerufen worden, ist gegen die wichtigsten Lehren der Psychologie, Kosmologie, und natürlichen Theologie gerichtet, die K. Paralogismen, Antinomien, und Ideal der reinen Vernunft nennt.

§. 2.

Paralogismen der reinen Vernunft.

Kant drückt sich unbequem aus, wenn er immer das absolute Subjekt der Erkenntniß das objektive Daseyn oder Ding mit dem Substrat der Ideenkraft und der Kräfte, welche auf sie einfließen, verwechselt. Denn es ist falsch, daß die Ideenkraft keine objektive Realität habe. Er verwirrt also den Sprachgebrauch (mit aller Achtung für seine große, über alles Lob erhabene Sprachwissenschaft, und Kunst sich bestimmt und nett auszudrücken, sey es gesagt) wenn er gleichsam ein Mittelding zwischen Ding und Nichts sezt, und dieses Erscheinung, Begrif u. s. w. nennt.

nennt. Wenn auch K. die objektive oder intelligible Welt nicht kathegorisch als vorhanden annimmt, und aber gleichwol äußert, daß Erscheinungen, Anschauungen überhaupt, und Begriffe, wenns keine Dinge als ihre Gegenstände giebt, Nichts seyen, *) so nimmt er an, daß man ohne Unsinn das All und sich selbst für Nichts halten kann, (indem das Intelligible problematisch ist.) In der spekulativen Psychologie findet Hr. K. alle metaphysischen Lehrsätze von der Seele unstatthaft. Sein Angrif auf die itzige Metaphysik besteht in einer förmlichen Widerlegung von vier Schlüssen die das Daseyn und Wesen der Substanz, welche Seele heißt, betreffen.

Erster Schluß.

„Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute „Subjekt aller unserer Urtheile ist, und daher nicht

*) Erscheinung ist nach K. nicht ein Ding an sich, sondern bezieht sich auf ein solches, als ihren Gegenstand. Sie muß also wol, wenn diese Beziehung aufgehoben wird, selbst aufgehoben werden. Leere Anschauung und leerer Begrif die beide ohne Erscheinung oder Noumenon gegeben, sind nach S. 292. Nichts. Dieses versichert K mehrmals. Aber auch die Erscheinungen sind keine bloße Vorstellungen der Dinge S. 190 537. Er giebt durch beides zu verstehen, daß ihnen etwas zum Grund liegt, wenn sie anders das sind, wofür er sie hält, daß sie also das Korrelatum eines Subjekts = X sind, wenn sie anders etwas sind.

„zum Prädikat irgend eines andern Dings ge„braucht werden kann, ist eine Substanz.„

„Ich als ein denkendes Wesen bin das absolu„te Subjekt aller meiner möglichen Urtheile u. s. w. „Also bin Ich als ein denkendes Wesen eine Sub„stanz.„

Kant bemerkt 1) „daß ganz willkührlich im „Obersaz ein Etwas das Substanz heißt, angenom„men wird, ein abstraktes Subjekt, worin man „Prädikate, die gegeben sind, zu legen gedenkt. Da „doch dieses ein bloßes Nominalwesen seyn kann, von „dem noch nichts asserirt werden kann, auch nicht „daß es äußerlich möglich, oder an sich denklich sey. 2) „Daß die Idee Ich nichts anders ist, als ein „Begrif, der die Gedanken begleitet und daß, wenn „sie selbst fließt, und nichts stehendes oder bleibendes „ist, worin die andern Ideen subsistiren könnten, sie „nimmermehr zeigen kann, daß in mir etwas Be„harrliches sey. Nun wird ja aber durch Substanz „etwas Beharrliches verstanden. Wie kann ich aber „selbst, da ich keine Ideen zum Maßstab des Be„harrlichen nehmen kann, (indem alle fließen), wahr„nehmen, daß das Ich eine stehende oder bleibende „Vorstellung sey?„

Es ist wahr, daß man zeigen muß, daß die Ideen etwas zu ihrem Subsstrat haben müssen, wenn

sie

sie auch nur ihr Momentanes Daseyn erhalten sollen, mit andern Worten, daß sie einem Ding inhäriren. Daß aber dies Ding ein Objekt der unmittelbaren Anschauung seyn müsse, oder daß sich von ihm etwas müsse kathegorisch prädiciren lassen, wenn es ist, das ist nicht nothwendig. Das Ding darf als solches nicht die Qualität „Vorstellung„ haben. Was aber in sich erkennbar oder vorstellbar ist, ist selbst nur ein Akt der Ideenkraft. Und wir fragen ja: ob es etwas giebt, das Grundlage dieses Akts, und nicht selbst Akt ist?

Daß nun die Grundlage des Denkens selbst mehr als Denkensakt seyn muß, fühlt, wer nur nachdenkt, was existiren sey, und heiße. Was inhärent ist, muß ja nicht wieder in etwas Inhärentem seyn, sondern in etwas, das Subsistent ist.

Da indeß der Unterschied der Subsistenz und Inhärenz empirisch erkennbar ist, so ist es freilich zu voreilig, eh die Seele mit ihren Wirkungen in der Erkenntniß gegeben ist, den Begrif der Substanz voraus zu schicken. Es ist auch keine ächte Erklärung von etwas möglich, das sich nur durch transscendente unmittelbare Wahrnehmung erkennen läßt, und nur ein einziges Merkmal hat, so wenig als vom Objekt einer einfachen Empfindung, weil eine Erklärung uns in Stand setzen soll, das Erklärte aus Merkmalen, die wir anderwärts antreffen, zu erkennen, so bald wir die Ausdrücke verstehen. Das kann aber so

wenig geschehen, wenn ich jemandem die Substanz definiren soll, als wenn ich jemanden die Farbe oder den Schall erklären soll. Die Erklärung der Substanz im Obersaz kann uns also nicht in Stand sezen zu erkennen, was Substanz ist.

Wenn Hr. K. nicht zeigen kann, daß die Ideen subsistente, d. i. sich zum Daseyn genugsame Dinge seyen, so wird er auch nicht hindern können, daß wir urtheilen, sie existiren in Etwas, das reeller ist als Ideen.

Dieses Etwas ist a priori erkennbar, und nicht anschaulich. Das heißt, es macht eins mit der Ideenkraft aus, und daher ists mit ihr in einem gemeinschaftlichen Ganzen. Es ist kein Gegenstand möglicher Anschauung. Aber eben deswegen darf es nicht fliessen, oder in der Zeit existiren, wie die Vorstellungen selbst.

K. saßt, daß alle Ideen fließen, oder in der Zeit sind. Freilich wäre das wahre Ich nichts anders, als die Abstraktionen Selbst, Personalität, Individualität, wäre die Seele nichts als kollektive Einheit der Ideen, oder die Zusammenstimmung der Ideenakte im Ich, Jezt, und im Vormals, so wäre nichts Permanentes vorhanden, nichts was das Vergangene und Künftige mit der Gegenwart vereinigte, nichts Beharrliches, worin das Fließende wäre. Es ist nun aber nicht von allen jenen Notionen, es ist vom Ob-

jekt die Rede, welches durch jede Ideenkraftäußerung gesezt wird, von welchem die gemeine Vernunft nur eine gewisse Ahndung hat.

Sezt das fließende ein Permanentes? Ists nothwendig, daß es ein Beharrliches giebt, wenns ein Fließendes giebt? Das ist die Frage. Widerspricht sich nicht das fließende Ding selbst, indem es äußerlich unbestimmt, und doch wirklich ist, wenn es kein Beharrliches giebt? Wenn K. „nein„ sagen würde, so müßt' ichs mir gefallen lassen. Aber wie soll dies Nein gerechtfertiget werden?

Zweiter Schluß.

„Dasjenige Ding, dessen Handlung niemals „als die Konkurrenz vieler handelnder Dinge angesehen werden kann, ist einfach!„

„Nun ist die Seele oder das denkende Ich „ein solches Ding. Denn entstünde ein Gedanke „durch die Konkurrenz mehrerer denkender Subjekte, „so würde jedes Subjekt einen Theil des Gedankens, „alle zusammen aber erst den ganzen Gedanken „enthalten. Dieses aber ist widersprechend, weil „Vorstellungen, die unter verschiedene Wesen „vertheilt sind, niemals einen ganzen Gedanken „ausmachen können.„

„Also ist die Seele einfach.„

K. wendet dagegen ein, „daß die Einheit des „Gedankens, der aus vielen Vorstellungen besteht, eine „kollektive sey, so wie die Einheit der zusammengesez„ten Bewegung. Eine solche Einheit ist aber ja Zu„sammenfassung des Vielen. Man nehme zwar ein „Etwas an, worin Gedanken seyen. Dies etwas „sey aber ein bloßes logisches Subjekt, ein leerer Be„grif.„

„Wollte man durch diesen Beweis der Ein„fachheit der Seele die Trennbarkeit der Seele in „Theile, oder ihre Materialität als unmöglich „darthun, so ist wol so viel gewiß, daß Gedanken „nicht Erscheinungen der Körperwelt sind. Daß aber „das Etwas, welches den äußern Erscheinungen zum „Grund liegt, nicht eben das sey, was auch dem „innern zum Grund liegt, ist damit nicht bewiesen.„

Wenn keine gute und sich haltenden Erklärungen von der Einheit der Realität, und des eigentlich genannten Dings zum Grund gelegt werden, so kann gar nicht bestimmt werden; was Einfach und Zusammengesezt in einem Ding bedeuten soll. Die Prädikate „numerische κατ' εξοχην sogenannte „kollektive„ Einheit sind reine Anschauungen a priori. Eins kann eine Realität und auch ein bestimmtes Ding seyn, obgleich darin mehrers und mannigfaltiges ist, weil es in der Inhärenz Grade giebt, und weils eine Subsistenz geben muß. Eins ist also nicht

blos

blos das Einfache, worinn nicht Zusammensetzung ist. Eben das kann vieles Abgeschiedenes seyn, als Accidenzensammlung der ersten Ordnung, Eins als Accidens der zweiten, Vieles abgeschiedenes als Accidenzensammlung Eins als ihre Zusammenfaßung durch ein Substanzwesen. Alles das ist aber nicht die blos kollektive Einheit, die willkührlich abgesteckte Gränze zwischen dem Vielen und einem andern Vielen, da ich z. B. einen Kornhaufen in kleinere Haufen theile, und aber keinen Grund habe, ihn so und nicht anders zu theilen. In den Sinnenobjekten ist diese willkührliche Gränzscheidung überall in den Körpern wahrzunehmen. Der Materieklumpe a könnte größer und kleiner seyn, als er ist. Die kollektive Einheit beruht auf keinem innern Bestimmungsgrund. Die κατ' ἐξοχην so geheißene Einheit ist Innbegrif der Prädikate, die zum Reellen gehören, es ist also Vereinung. Diesem Vereinten so wie dem, worin es nichts zu vereinen giebt, ist die numerische allerdings gemein, denn es ist Negation des Vielen, wodurch etwas vereint wird, und dessen, worin etwas vereint ist, vorhanden. Der Vereinung kann ich also Abscheidung entgegensetzen. Aber freilich auch die Vielheit, welche das außer einander seyn sezt.

Sollte der Umfang meiner sämmtlichen gleichzeitigen, und succeßiven Seelenwirkungen der Innbe-

grif der Gedanken eine blos kollektive Einheit seyn? Nein. Denn sie vereinen sich zu einem Ganzen, worinn Gutes ist. Sie wirken auf Zusammenstimmung zu einem Vollkommenen hin. Das heißt, ich habe einen Willen, ein thätiges Prinzipium, das immer strebt seine eigene Wirksamkeit zu erweitern. Hier ist Vereinung, die von innen her bestimmt wird.

Und sollten meine Ideen eine Aceidenzensammlung seyn, die nur willkührlich abgeschieden wäre? Sollte nichts seyn, das sie zu einem Ganzen verbände? Sollte es keinen innern Bestimmungsgrund geben, warum Ich diese und nicht andere so viel und nicht mehr Ideen habe? Warum bin ich denn nicht die ganze Seelenwelt? warum sind meine Gedanken nicht in der Seele des Kajus und Titius? Ists nicht klar, daß meine Gedanken im Substrat der Gedanken des Kajus inhäriren, weil sonst meine Gedanken auch des Kajus Gedanken seyn würden?

„Recht! wird man vielleicht sagen. Dein Sub„strat hat seine Einheit, aber wer bürgt dir für „seine Untheilbarkeit?„ Ist es darum unzertrennlich?

Warum nicht? Es hat ja nicht bloß kollektive Einheit. Seine Attribute sind nicht blos im Raum beisammen. Es ist nicht die Grundlage zweier Den-

kenskräfte. Also ist keine Scheidung (das Gegentheil der Vereinung) vorhanden. Aber sie kann auch nicht erst entstehen. Denn nach den vorangeschickten Grundsätzen von der Dauer ist in einem und demselben einzelnen Ding gar keine innere Veränderung möglich. Denn es giebt nur ein Jezt in ihm. Dies Jezt kann eine Ewigkeit, kann auch eine unendlich große Zeit seyn. Die Existenz des Substrats ist ein Punkt. *)

Dritter Schluß.

„Was sich der numerischen Identität seiner „Selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist in„sofern eine Person.„

„Nun gilt dies von unserer Seele.„

„Also ist sie eine Person.„

In diesem Schluß soll Persönlichkeit so viel heissen, als ein Beharrliches, das diese Beharrlichkeit erkennt. R. läugnet die Zuverläßigkeit des Bewußtseyns der Beharrlichkeit. Ich räume ein, daß sich die Beharrlichkeit nicht unmittelbar wahrnehmen läßt, weil nur Ideen Objekte der unmittelbaren Wahrnehmung sind. Daß aber die Nothwendigkeit des

Das

*) Das ist sie fließt nicht, und ist keiner Linie zu vergleichen.

Daseyns eines beharrlichen Dings sich a priori erkennen läßt, glaube ich bewiesen zu haben, so wie ich bewiesen habe, daß das Substanzwesen der Seele beharrlich sey.

Es ist also wahr, daß sich die Beharrlichkeit der Seele gar nicht erkennen läßt, wenn es sonst keinen Weg giebt, vom Daseyn eines Dings etwas auszumachen, als die Erfahrung. K. mußte sie also zweifelhaft machen.

Vierter Schluß.

„Dasjenige, dessen Daseyn nicht unmittelbar „wahrgenommen, sondern nur als eine Ursache gegebener Wahrnehmungen geschlossen werden kann, „hat eine nur zweifelhafte Existenz.„ Nun nehme „ich einzig und allein das Daseyn meines denkenden „Subjekts unmittelbar wahr. Dagegen kann ich „auf das Daseyn äußerer Gegenstände nur als auf „eine Ursache gegebener Wahrnehmungen schließen. „Also ist das Daseyn meiner Seele allein gewiß, „das Daseyn äußerer Gegenstände aber zweifelhaft.„

Dieser Grundsaz ist eben nicht bei allen Psychologen angenommen. Auch ist er so wichtig nicht. K. widerlegt ihn nach seiner Terminologie leicht. Vorstellungen sind ihm keine Dinge. Und da ist freilich das Substrat der innern Empfindungen so zweifelhaft,

haft, als das Subſtrat der Wirkungen, ſo den äußern zum Grund liegen.

Daß indeß die Exiſtenz der Welt leichter als die der Seele zu bezweifeln ſteht, wenn vom Subſtrat der Seelenwirkungen die Rede iſt, iſt hieraus klar

1) Weil man der Meinung ſeyn kann, daß alle Ideen ſelbſtthätige Wirkungen ſind.

2) Weil man der Meinung ſeyn kann, daß es keiner Welt, ſondern nur eines einzigen Weſens auſſer uns bedarf, in uns die paßiven Ideenwirkungen hervorzubringen.

3) Weil die Beweiſe der Welt a priori ſchwer, und dunkel ſind.

Wenn ich mich alſo nicht gröblich irre, ſo iſt die rationale Pſychologie noch nicht über den Haufen gefallen. Und geſezt, es gelänge mir nicht, jemanden von der Wahrheit meiner Schlüſſe zu überzeugen, ſo iſt doch ſo viel klar, daß K. Gründe nicht wie einige geglaubt haben, alle Metaphyſik auf ewig zu den erweislichen Hirngeſpinnſten verbannt haben. Die Kritik iſt nur ein neues Syſtem wie des Leibniz ſeines war, das ſeine ſtreitigen Sätze wie dieſes hat.

§. 3.

Antinomien der reinen Vernunft.

So nennt der ſcharfſinnige Philoſoph die Paralogismen in der Kosmologie, die um ſo viel kenntlicher

cher als solche erscheinen sollen, weil sie einander zum Theil entgegen stehen. Nichts würde zu Kants Triumph fehlen, wenn es gewiß wäre, daß, wenn diese Schlüsse gleich untauglich sind, keine bessern möglich seyen; oder daß sie in der That gleich untüchtig sind, das zu beweisen, was sie beweisen sollen. Andere dieser Schlüsse widersprechen sich nach Kants Bemerkung nur zum Schein, nicht wirklich, weil die darinn vorkommenden Begriffe gemeiniglich nicht gehörig gefaßt worden. Und alles lauft auf ein eitles Wortgezänk hinaus.

Es wäre zwar zum Verstand der Kantischen Sätze sehr gut, wenn ich mehr von seinem treflich und scharfsinnig ausgedachten, und geordneten System, vom Gang des Empfindens und Denkens vortragen könnte, und mich nicht begnügen müßte, nur das Wesentlichste zu berühren. Es ist aus dem Vorhergehenden klar, daß er sich die beiden Abstrakte, Raum und Zeit als Substrat aller andern Ideen denkt „da „ich nun nach K. Lehrsätzen genöthiget bin, immer „mir im Raum etwas vorzustellen, und niemals aufhören, oder mir im Denken selbst, Gränzen setzen „kann, so ists mir unmöglich entweder ein höchst „Kleines oder ein Grösstes zu denken, das meine „Vorstellungskraft im ersten Fall gleichsam ausleert, „im lezten aufhält, oder in ihrer fortgesezten Wirk„samkeit hindert — Der Raum läßt sich nicht zum „wahren

„wahren Minimum theilen, und in seiner Ganzheit „umspannen. Da ich ferner alle Vorstellungen an „die unendliche Zeit anknüpfen muß, alle Kausa„lität aber nichts ist, als Succeßion der Erscheinungen „nach einer gewissen Ordnung, so kann ich im Den„ken nie auf eine Erscheinung kommen, die lezte Be„dingung aller übrigen, oder erste Ursache aller Ursa„chen wäre. Ich würde ja aufgehalten, neue Bedin„gungen der Zeitfolge dieser Idee aufzusuchen. Eben „so kann ich keine unermeßliche Kette von Ursachen „als vorhanden setzen, welche von meiner Vorstellung „ja nicht umspannt werden kann. Alle Vorstellun„gen sind Bedingungen anderer und selbst bedingt. „Nichts Vorstellbares ist je das Unbedingte, bei wel„chem wir stehen bleiben könnten. Diesem ist es zu„zuschreiben, daß die, welche auf die Regeln der „simultanen Kontinuität und der Folge der Erschei„nungen anwenden wollen, was nicht von ihnen (da „sie keine Dinge sind) gelten kann, einander so wi„dersprechen, daß sie entweder zugleich unrecht, oder „zugleich recht haben.„ Gleichwol erlaubt sich K. die objektive Realität der Welt bei der Vereinigung der dritten und vierten Antinomie zu Hülfe zu neh„men, (weil hier Moralität, und göttliche Existenz von Entscheidungen der zwei lezten Fragen ab„hienge.)

Erste Antinomie.

1) „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und „ist dem Raum nach begränzt.

„Beweis. Denn man setze, sie habe keinen „Anfang, so ist bereits eine unendliche Reihe auf „einander folgender Zustände der Dinge in der Welt „verflossen. Dieses aber ist unmöglich, weil die „Unendlichkeit einer Reihe eben darinn besteht, „daß sie durch successive Zusammensetzung niemal „vollendet seyn kann. Also muß die Welt einen „Anfang haben „

„Eben so nehme man an, die Welt sey dem „Raum nach nicht begränzt, so wäre sie ein unend„liches gegebenes Ganze von zugleich existirenden „Dingen. Nun können wir die Größe eines unbe„gränzten Ganzen auf keine andere Art gedenken, „als nur die successive Zusammensetzung der Theile „Mithin müßte die successive Zusammensetzung „der Theile einer unendlichen Welt als vollendet „angesehen werden. Dieses aber ist unmöglich — „Folglich ist die Welt dem Raum nach begränzt.„ —

In Wahrheit, dieser Beweis ist nicht sehr fürchterlich. Denn: 1) ist es falsch, daß, wenn die Welt keinen Anfang hat, eine unendliche Series von Erfolgen abgelaufen sey. Sie ist ja noch immer endlich. 2) Beweist dies Argument nichts als die Unmöglichkeit die ewige Reihe der Weltzustände in einem

einem endlichen Zeitraum in Gedanken zusammenzufaßen, d. i. anzuschauen, oder den unendlichen Raum in einer endlichen Zeit zu durcheilen, d. i. ihn anzuschauen.

Wie ists möglich, daß man die mathemathische Unendlichkeit für Unsinn erklären kann? Wie kann man läugnen, daß der Verstand a priori die Möglichkeit eines unendlichen Umfangs und einer unendlichen Dauer erkenne? Was sich nicht anschauen läßt von einem Wesen, dergleichen ich bin, läßt es sich gar nicht anschauen? läßt es sich deßwegen von mir selbst wenigstens nicht begreifen? Ist deßwegen a unmöglich, weil zwischen ihm und b kein Verhältniß statt findet? Doch Kant löst das Räthsel ganz anders. Von Erscheinungen sollte man denken, gilt doch auch wol, was von allen logischen Subjekten, daß sie keiner widersprechenden Prädikate fähig sind? Also wenn von dem Ganzen der Erscheinungen Welt wahr wäre, daß es endlich ist, so könnte es nicht unendlich seyn, und umgekehrt.

„Nein sagt K. Denn die Welt ist kein solches „absolutes Ganzes. Sie hat keine Realität, von „der entweder die Endlichkeit oder die Unendlichkeit prädicirt werden müßte. Die Welt ist keine „Reihe wahrer Dinge — Daher folgt aus dem „angeführten Schluß nicht, daß sie endlich sey. Aber

„aus dem folgenden Schluß folgt auch nicht, daß sie „unendlich sey.„

Ists möglich?

Laßt uns den Beweis des Gegensatzes hören.

2) Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, „und ist dem Raum nach unbegränzt.„

Beweis. „Denn man setze, die Welt habe „einen Anfang, so muß eine Zeit vorhergegangen „seyn, da sie nicht war, das ist eine leere Zeit. „Nun ist aber in einer leeren Zeit kein Entstehen „möglich, weil kein Theil einer leeren Zeit vor einem „andern irgend eine unterscheidende Bedingung des „Daseyns vor die des Nichtdaseyns an sich hat. Also „kann die Welt keinen Anfang haben. (Dieses popular ausgedrückt würde so viel heißen: wenn die Welt entstanden ist, was bestimmt den Zeitpunkt ihrer Entstehung? Warum entstand sie vor 7000 und nicht vor 10,000 Jahren? u. s. w.)

„Eben so nehme man an, die Welt wäre dem „dem Raum nach unbegränzt, so befindet sie sich „in einem Verhältniß zum leeren Raum, also zum „Nichts. Allein ein Verhältniß zum Nichts ist „nichts.„

Dies Argument zeigt die Nothwendigkeit des Alls bloß durch ein paar einzelne Folgerungen von der Ungereimtheit des Gegentheils.

Wie kann man aber nun sagen, daß die Welt weder endlich noch unendlich sey? Ists denn nicht nothwendig.

1) Daß entweder die Erscheinungen der denkenden Substanzen niemals angefangen haben, und niemals enden werden. Oder daß sie einen Anfang und ein Ende haben?

2) Daß ein Wesen in der Welt, welches auf einmal nur einen begränzten Raum mit der Vorstellung umspannen kann, die Welt stuffenweise mit den Gedanken umfassen könne, oder nicht?

Vom Nichts lassen sich freilich Widersprüche präsdiciren, aber die Erscheinungen sind ja nicht nichts. Sonst hörte alles Denken auf, weil nach Kants eigener Meinung gar nichts da ist, worüber wir raisoniren könnten, als die Erscheinungen, und ihre Formen.

Zweite Antinomie.

Satz. „Eine jede zusammengesezte Substanz „in der Welt besteht aus einfachen Theilen. Und „es existirt überall nichts, als das Einfache, oder „das, was aus diesem zusammengesezt ist.„

Beweis. „Denn man nehme an, die zusams „mengesezten Substanzen beständen nicht aus ein„fachen Theilen, so bliebe wenn alle Zusammensez„zung in Gedanken aufgehoben würde, weder ein

„zusammengesezter, noch ein einfacher Theil, mithin „gar nichts übrig. Folglich wäre keine Substanz „gegeben. Nun aber besteht jede Substanz als ein „Beharrliches vor sich. Folglich ist bei den Substanzen die Zusammensetzung nur eine zufällige Relation derselben. Demnach kann die Zusammensetzung aufgehoben werden. Da die Zusammensetzung nichts als Verhältniß ist, so wären, wenn keine einfachen Theile da wären, gar keine Substanzen da. Nun widerspricht aber der Begrif „zusammengesezte Substanz in diesem Fall sich „selbst.„

Gegensaz. „Keine zusammengesezte Substanz „in der Welt besteht aus einfachen Theilen. Und es „existirt überall nichts einfaches in der Welt.„

Beweis. „Denn man nehme an, eine zusammengesezte Substanz bestünde aus einfachen Theilen. Da nun alle Zusammensetzung aus Substanzen nur im Raum möglich ist, so muß aus eben „so viel Theilen als das zusammengesezte besteht, auch der Raum bestehen, den es einnimmt. Nun aber ist jeder Theil des Raums selbst „ein Raum. Also müßte auch der einfache Theil „einen Raum einnehmen. Wenn er einen Raum „einnimmt, so faßt er Mannigfaltiges Reelles, „das außer einander ist, in sich. Dieses muß also „so ein Aggregat von Substanzen seyn, da Accidenz

„zu

„ze nicht außer einander sind. Also wäre der „einfache Theil abermal aus Substanzen zusam„mengesezt. Das heißt so viel „es kann keine ein„fachen Substanzen geben.„

„Ferner läßt sich das Daseyn einfacher Substan„zen überall nicht erfahren, oder unmittelbar wahr„nehmen. Denn eine solche Anschauung müßte „nichts Mannigfaltiges außerhalb einander enthal„ten. Da indeß vom Nichtbewußtseyn eines Man„nigfaltigen auf die ganze Unmöglichkeit eines sol„chen in irgend einer Wahrnehmung desselben Ob„jekts kein Schluß gilt, so folgt, daß diese Unmög„lichkeit aus keiner Wahrnehmung geschlossen wer„den kann.„

Ueber den Beweis der Antithesis, mit welcher keine ächte Metaphysik bestehen kann, ist indeß verschiedenes zu erinnern.

Ich habe nie dafür halten können, daß es etwas geben sollte, daß weder ein Ding, noch zu einem Ding gehörig, noch auch Nichts sey. Wer sich das denken kann, mit dem will ich nicht streiten. Contra principia negantem u. s. w. wozu würde es auch helfen? Also dächte ich, sind auch die Sinnenbilder etwas wahres zwar nicht außer uns, aber in uns. Sie müssen also ihre Einheit haben, die einem Ding zukömmt, durch die sie nothwendig das werden, was sie sind. Eine Beschaffenheit ist ihnen also sowol

eigen, als eine Größe. Größe wird allerdings durch die Beschaffenheit bestimmt — von dieser abgesondert ist sie unbestimmt. Es giebt in der abstrakten Größe kein Minimum und kein Maximum. Der Raum ist offenbar keine Qualität oder Beschaffenheit. Er ist die Größe des Umfangs. Aber andere zum Sinnenschein gehörige Bestimmungen machen diese Beschaffenheit aus. Sie sind ohne Zweifel verworrene zusammenfließende Qualitäts-Prädikate. Sie können nie so deutlich als der Raum angeschaut werden. Aber wenn dieses möglich wäre, so müßten die Elemente des Sinnenscheins so gut als die Linien der Ausdehnung anschaulich werden. Wir würden das Minimum darinn bestimmen können. Wir würden wahrnehmen, daß es nothwendig sey, daß der kleinste Lichtpunkt gerade diese und keine andere Ausdehnung habe. Oder wir würden Erscheinungen entdecken, mit welchen verbunden dies Minimum bestimmt würde. Ich kann also nicht dafür halten, daß auch nur die Sinnenbilder, als bestimmte vollständige Anschauungen oder wahre vollkommene Subjekte der Empfindung ins Unendliche theilbar sind. Ich halte die Möglichkeit der Erfahrung ihrer Theilbarkeit für nothwendig. Irrte ich mich hierin, so würde hie und da etwas in meinem System fallen, weil in diesem Fall die Objekte aller Erfahrung keine vollkommen bestimmten Gegenstände der Anschauung seyn würden. Es würde folgen, daß sie andern Accidenzen unserer Sub-

ganz = x inhärirten. Aber das Ganze mit allen seinen nur einigermaßen wesentlichsten Lehrsätzen würde unerschüttert stehen bleiben. Dem sey also wie ihm wolle, so ist nothwendig, daß es ein Minimum oder ein Einfaches im Sinnenschein gebe, die Bestimmung mag nun von seiner Natur oder von etwas außer ihr herkommen. Wenn also der Raum, den dies Minimum einnimmt, auch weiter theilbar ist, so ist doch das nicht unbestimmlich theilbar, was in dem Raum existirt. Also wenn die Theile des Raums gleich außer einander sind, so ist doch in diesem Minimum nichts theilbares oder geschiedenes mehr. Daher ist nichts außerhalb einander Existirendes darinn. Und sowol der Satz, „daß der „Raum aus eben so viel (nicht mehr) Theilen als „das zusammengesezte in den sinnlichen Erscheinungen besteht, als der Satz: daß jeder Theil derselben Mannigfaltiges außer einander in sich fasse„ sind falsch.

Daß sich also das Daseyn einfacher sinnlicher Erscheinungen absolut nicht erfahren lasse, wäre abermal falsch, indem man nicht bejahen kann, daß keine deutliche Darstellung derselben möglich sey, aus der sich das Minimum Repräsentabile nothwendig bestimmen ließe. Alles dieses kann zeigen, daß man sogar die Theilbarkeit der sinnlichen Erscheinungen ins Unendliche nicht erhärten könne, und diese nur auf der

Täuschung beruht, welche die unbestimmte Größe für sich betrachtet verursacht. Doch wenn sich auch die Erscheinungen zu unvollkommenen Realitäten im engern Sinn machen ließen, so würde hieraus eben folgen, daß, was von ihnen allenfalls gelten kann, deßwegen nicht auf vollständige Realitäten angewandt werden müsse.

Also wäre es abermal, wie ich mit voller Ueberzeugung behaupte, falsch, wie jeder denken muß, zweifelhaft, daß der Gegensaz auf einem so guten Fundamente ruht, als der Saz. Denn

1) Die Antithesis beweist von Substanzen gar nichts. In Ansehung derselben steht der Beweis der Thesis noch.

2) Sie beweist nichts von logischen Subjekten, die zur Existenz alle erforderlichen Bestimmungen haben, als z. B. von wahren Accidenzen.

3) Sie macht (wie ich annehme) einen Trugschluß ex ignoratione Elenchi, und bejaht von Konkretis was nur von Abstraktis wahr ist. Sie beweist die Theilbarkeit der Sinnenobjekte ins Unendliche selbst nicht, nur die eines Abstraktums.

Kant führt indessen diese entgegen stehenden Beweise, die gleich bündig seyn sollen, als eine Probe an, daß man sich selbst verblende, wenn man die Untheilbarkeit oder die Theilbarkeit der Materie bejahen will. „Es ist, sagt er, nur von Erscheinungen die

„Rede.

„Rede. Ein Regressus in Infinitum ist ja in keiner „Erfahrung möglich. Niemand theilt in der Einbil„dung eine Linie wirklich ins Unendliche. Aber ein „Stillstand in diesem Regressus ist eben so unmöglich, „Es giebt nichts so Kleines, daß sich kein Kleiners „imaginiren ließe. Also ist hier abermal wie im vo„rigen Fall, das Resultat alles Regressus um die Thei„le des Zusammengesezten zu erforschen, ein Begrif, „der für den Verstand nicht gemacht ist, den wir also „aufzugeben uns genöthiget finden. Es giebt für „uns kein Ruhpunkt in diesem Regressus weder mit„telst des Begrifs der unendlich fortgehenden Theilbar„keit, noch mittelst des Begrifs der Monaden.

Allein wenn wir nun mit Theilen einer Materiepartikel anfangen, und sie, ohne daß unsere Organe zu stumpf würden, die Theile zu empfinden, fortsetzen könnten, wäre nicht nothwendig, daß wir entweder auf ein Kleinstes kämen, oder daß wir niemals darauf kämen? Wenn jenes ist, so giebts Atomen in der Erscheinung; wenn dieses ist, so giebts keine. Daß der Weg, der vor mir liegt, für mich zu lang ist, als daß ich ihn in einer gegebenen Zeit hoffen könnte zu Ende bringen zu können, ist ja doch keine Antwort auf die Frage: wie lang ist er? Wollte K. sagen: „Er ist nur für dich da, also wes„der länger noch kürzer, als der Theil, den du zu„rücklegst,„ so würde er dadurch sein System treflich

deutlich ausgedrückt haben. Nach demselben schaft die Erkenntniß sich selbst ihre Objekte. Könnte ich aber nicht fragen: „wenn denn der Weg, so wie „ich ihn zurücklege, wächst, welches sind die mög„lichst großen Kräfte ihn zu verfolgen. Sind es „die, welche niemals ermüden?„

Dritte Antinomie.

Saz. „Es geschieht nicht alles in der Welt „nach Naturgesetzen, sondern es giebt auch eine „Kaußalität durch Freiheit.„

Beweis. „Denn man nehme an, es geschehe „in der Welt alles nach Naturgesetzen, so sezt alles, „was geschieht, einen vorigen Stand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt.

Dieser vorige Zustand ist etwas geschehenes; weil wenn er jederzeit gewesen wäre, auch seine Folge immer gewesen, und nicht erst entstanden seyn würde. Mithin sezt derselbe wieder einen noch ältern Zustand voraus, u. s. w. Also gäbe es keine Vollständigkeit der Reihe von Seite der von einander abstammenden Ursachen, oder keine erste Ursache. Dieses aber widerspricht dem Gesez der Natur, welches will, daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe. Also „kann nicht alles in der Welt nach Naturgesetzen ge„schehen. Folglich muß es eine Kaußalität geben, „durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursa-

„che

„che davon noch weiter durch eine andere, diese wie„der durch eine andere u. s. w. bestimmt würde. Es „muß eine Reihe von Erscheinungen von selbst an„fangen, mithin eine Freiheit geben.„

Gegensaz. Es giebt keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht nach Naturgesetzen.

Beweis. Denn man setze, es gebe eine Freiheit, d. i. ein Vermögen, einen Zustand mithin auch eine „Reihe von Folgen desselben schlechthin anzufangen, „so daß nichts vorgeht, wodurch sie nach beständi„gen Gesetzen bestimmt sey. Nun aber sezt jeder „Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht „handelnden Ursache voraus, und ein dynamisch„erster Anfang der Handlung einen Zustand der mit „dem vorhergehenden Zustand eben derselben Ursache „gar keinen Zusammenhang der Kaußalität hat, d. i. „auf keine Weise daraus folgt. Da nun dieses dem „Grundsatz der Kaußalität widerspricht, so kann es „keine Freiheit in der Welt geben. Sondern sie ist „ein leeres Gedankending.„

Hier sollte, dächte man, K. zufolge seinem System, weil es nicht angieng in der endlichen Reihe die Unbegreiflichkeit beider Behauptungen anzunehmen, sich auf Seite der Antitheſe gewandt, und die Theſe geläugnet haben. Denn alles geschiehtin der Zeit nach succeßiven Bedingungen. Jedes Moment ist Folge eines vorigen. Und wir sind und haben ja nichts als Erscheinungen. Alles übrige ist problema-

tisch, wir können davon weder die Möglichkeit, noch die Unmöglichkeit bejahen, *) denn es ist sichtbar, daß hier eigentlich der Determinismus der Libertät oder vollkommenen Kontingenz der Handlungen entgegengesezt wird.

Die Antitheſe sagt: Wir handeln durch Motive zureichend bestimmt.

Die Theſe sagt: Wir handeln, ohne daß die Gründe der Handlungen in vorhergehenden Veränderungen in oder außer uns lägen.

K. redet nicht von der Nothwendigkeit der Handlungen nach dem materialistischen System, sondern vom Determinismus, nicht von der Freiheit, die Leibnitz, Wolf u. s. w. annehmen, sondern von der Libertät nach vieler englischer Philosophen Bestimmung, welche neulich von Werdermann erklärt worden ist.

K. würde in den innern Erscheinungen eine ununterbrochene Ordnung so wie in der Außenwelt angenommen, und die Libertät, die von Erscheinungen Gründe in dem Seelengrund aufsucht, der = x ist, verworfen haben, wenn er streng bei seinem System bleiben wollte. Allein hier fängt er an, die problematische intelligible Welt, die zweifelhaften Noume-

na

*) Kritik der reinen Vernunft. S. 286. 87.

na zur Erläuterung der gegenwärtigen Streitfrage herbeizurufen, und behauptet, daß aller Widerspruch der natürlichen Nothwendigkeit und Freiheit eingebildet sey, indem die intelligible Welt den Gesetzen der Kaußalität nicht unterworfen sey, also die Erscheinungen in der Zeit auf ihre eigene Weise bestimmen kann, ob sich gleich diese selbst unter einander nach den Gesetzen des Kaußalzusammenhangs bestimmen. Ich will es durch ein Beispiel zu erläutern suchen:

„Es sey das Noumenon x gegeben, in ihm seyen oder „auf dasselbe beziehen sich die Ideen a des Motivs, „b der Neigung darauf zu merken, und c der Veränderung, durch die ein Reelles bewirkt wird. „Nun existiren zwar diese innern Phänomena, oder „empirisch erkennbaren Erfolge in einer natürlichen „Kaußalverbindung, zugleich aber können sie von „dem Noumenon abhängen. Und so kömmt es, „daß bei aller noch so nothwendigen Determination „der Handlungen des Willens, die Handlungen „dennoch ihren Anfang in einem intelligiblen Prinzip haben können.„

Der Mensch hat demnach einen empirischen Charakter, und nach demselben sind seine Handlungen durch Empfindungen, Einbildungen, und alles, was darauf Einfluß hat, in der Ordnung der Natur so vollkommen bestimmt, daß wenn wir einen Menschen nach allen seinen vorhergehenden Zuständen bis auf den Augenblick einer Handlung

beob-

beobachten, und alle Erscheinungen seiner Willkühr wahrnehmen könnten, wir diese Handlung daraus mit vollkommener Gewißheit vorher zu sagen im Stande wären. Allein er kann noch überdem einen intelligiblen Charakter haben, der bestimmt, warum die Handlung geschehen soll. Und dies Soll ist es eigentlich, was der Handlung ihre Moralität giebt. Dies Soll, das aus der Welt der intelligiblen Dinge kömmt, das bestimmt, ob eine Handlung löblich oder schändlich sey.

Wie sonderbar! Welche wichtige Rolle spielt von nun an in Kants System die objektivische, oder intelligible Welt, von der wir ja die Möglichkeit nicht einmal sollen behaupten können. *) Und nun ist sie ja unentbehrlich um die Moralität der freien Handlungen zu erklären! Doch K. nimmt das nur so als Hypothese an. Es ist pium, tutum es für wahr anzunehmen.

*) In der Kritik der reinen Vernunft S. 286. f. heißt es: Wenn wir unter blos intelligiblen Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch reine Kathegorien ohn' alles Schema der Sinnlichkeit gedacht werden, so sind dergleichen unmöglich. — — Verstehen wir darunter nur Gegenstände einer nicht sinnlichen Anschauung, von denen also unsere Art der Anschauung nicht gilt, so ; ; ist der Begrif eines Noumenon problematisch, d. i. die Vorstellung eines Dings, von dem wir weder sagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich sey. S. auch S. 254. 290. 772.

nehmen. Indeß ist es höchst sonderbar: 1) daß dieser Einfall K. gleichwol so wohl gefällt, daß er die menschliche Verbindlichkeit in seiner Sittenlehre darauf gründet. 2) Daß er uns nicht im geringsten Licht darüber giebt, wie wir denn das Gegentheil dieser Hypothese allenfalls mit der unläugbaren Wahrheit „daß die Handlungen eine Moralität haben„ würden vereinigen können, 3) daß er uns zumuthet, wir sollen für wahr halten, was nach seiner so unerschütterlichen Theorie weder als möglich noch als unmöglich erscheinen müßte, also gar kein Gegenstand unsers Glaubens werden kann. Gewiß dies ist kein bös gemeinter Vorwurf. Es ist nur ein sehr natürlicher Gedanke. Ist die intelligible Welt möglich, und wirklich? Oder kann ich weder dies noch jenes bejahen? Ist sie es, wohin mit der kathegorischen Verneinung in den citierten Stellen? Ist sie es nicht, was ist denn dieser Imperativ der Vernunft? ein Hirngespinnst? wie kann etwas da seyn, und doch Kaußatum eines privativ unmöglichen oder problematischen Dings seyn? Aber es ist nothwendig zu unserer Glückseligkeit, daß wir dies Soll nicht für problematisch, sondern für gewiß halten? Allein ist es möglich, einem als problematisch erkannten Satz Beifall zu geben? Ist denn das Wünschenswerthe für sich ein Kriterium der Wahrheit? Kann ich ein Feenland glauben, sobald ich nur will? Moralisch schädlich kann und wird Kants Behauptung nicht, werden.

werden. Das wußte der edeldenkende und rechtschaffene Philosoph. Sonst hätte er gewiß die gefährlichen Zweifel gegen die Wahrheit der intelligiblen Welt unterdrückt. Nur sehr wenige können ihn verstehen. Und auf diese kann ja diese tiefsinnige Spekulation so wenig Eindruck machen, als der Skepticismus und Egoismus. Der Skeptiker und Egoist handelt nicht anders als der große Haufe der Menschen, mag er auch glauben, was er will.

Vierte Antinomie.

Saz. Es existirt ein schlechthin nothwendiges Wesen, als die oberste Ursache der Welt, und zur Welt selbst gehörig.

„Beweis. Denn die Welt enthält eine Reihe „von Veränderungen. Eine jede Veränderung aber „steht unter ihrer Bedingung, jede Bedingung ist „ein Bedingtes, und sezt in Ansehung seiner Existenz „eine vollständige Reihe von Bedingungen, bis zum „schlechthin Unbedingten voraus. Und dieses ist et„was absolut nothwendiges. Also muß etwas ab„solut nothwendiges existiren, von dem die Reihe „aller Weltveränderungen ihren Anfang ableitet. „Da nun der Anfang einer Zeitreihe nur durch dasje„nige bestimmt werden kann, was der Zeit nach „vorhergeht, so muß die oberste Bedingung des „Anfangs einer Reihe von Veränderungen in der

„Zeit

„Zeit existiren, da diese noch nicht war. Mithin „gehört die Kaußalität des nothwendigen Wesens, „folglich auch dieses selber zur Zeit, mithin zur Er„scheinung, also zur Sinnenwelt. Also gehört das „nothwendige Wesen selbst zur Welt, es mag nun „die ganze Weltreihe selbst, oder ein Theil derselben „seyn.„

Gegensaz: „Es existirt gar kein schlechthin noth„wendiges Wesen, weder in der Welt, noch auser „der Welt als ihre Ursache.„

Beweis. „Denn man seze, die Welt selber „oder in der Welt sey ein nothwendiges Wesen; so „würde in der Reihe ihrer Veränderungen ein An„fang seyn, der unbedingt nothwendig, mithin oh„ne Ursache wäre, welches dem Gesez der Kaußali„tät widerstreitet, oder die Reihe selbst wäre ohne „allen Anfang, mithin in allen ihren Theilen zufällig „und bedingt, im Ganzen aber nothwendig, und „unbedingt. Dieses aber widerspricht sich selbst, „weil das Daseyn einer Menge nicht nothwendig „seyn kann, wenn das Daseyn keines einzigen Theils „nothwendig ist. Also kann die Welt selber, oder „in ihr kein absolut nothwendiges Wesen seyn.„

Nun seze man ferner, „es gebe eine schlechthin „nothwendige Weltursache auser der Welt! so wür„de dieselbe, indem sie die ganze Reihe der Weltver„änderungen zuerst anfienge, selbst erst zu handeln

„anfangen. Mithin gehörte ihre Kaußalität, und „daher auch sie selbst in die Zeit, folglich zum Inn„begrif aller Erscheinungen, d. i. zur Welt. Da „nun dieses aller Annahm (dem was vorausgesezt „worden) widerspricht, so kann es auch kein ab„solut nothwendiges Wesen als Weltursache außer „der Welt geben.„

Ich lege erst meine eigenen Gedanken hierüber vor.

Gegen den Beweis des ersten Satzes, oder vielmehr gegen den Beweis der ersten Bestimmung „daß „das nothwendige Ding zur Welt gehöre„ läßt sich einwenden, daß die Ursache der succeßiven Weltveränderungen, welche oberste Bedingung der ganzen Reihe ist, dieser Reihe koexistiren kann, ohne selbst ein Glied derselben Kette zu werden. Sie darf also die Weltveränderungen nicht der Zeit nach anfangen.

Gegen das Dilemm des Beweises der Antithese ist zu erinnern, daß es blos auf die nähern Bestimmungen der Art des Daseyns der Dinge und der Weise ihrer Abhängigkeit ankömmt, um beide Lemmen wahr zu finden. Denn

1) Dem Gesetz der Kaußalität widerspricht es nicht, daß ein Ding sey, welches sein Daseyn keinem zeitlichen vorhergegangenen verdankt, und der Anfang anderer zeitlicher Dinge ist. Es ist ja nicht nothwendig, daß alle Dinge zeitlich seyen. Aber freilich

freilich muß man alsdann das Wort Anfang nur von der Ordnung der Wahrheit nicht der Folge der Zeit verstehen. Auch muß man Kaußalität nicht blos vom Zusammenhang der succeßiven Dinge unter sich verstehen.

2) Es widerspricht auch keinem Erkenntnißprinzip, daß es eine Reihe ohne Anfang gebe, und diese nach ihren einzelnen Gliedern zufällig und bedingt sey, (es mag nun von der Zufälligkeit der sämmtlichen disjunktiven Bestimmungen oder nur allein der Ordnung die Rede seyn,) und dem ungeachtet das Ganze, zu dem die Reihe gehört, nothwendig und unbedingt sey, denn wer sagt denn, daß diese Reihe succeßiver Dinge gerade das Weltall ausmachen müsse?

Gegen den zweiten Theil des Beweises der Antithesis, daß außer der Welt kein nothwendiges Wesen seyn kann, ist zu erinnern, daß dieser Satz schlecht bewiesen werde, ob er wol wahr ist, sofern die Welt das verknüpfte All seyn soll, wie einige das Wort nehmen. Denn noch einmal, es ist nicht nöthig, daß jede Ursache zugleich mit der zeitlichen Wirkung in der Zeit sey, oder daß jede Kaußirung eine Handlung sey, wenn man das Wort im weiten Verstande nimmt.

Im Beweise der Thesis, der den Anhang von der Existenz des nothwendigen Dings in der Welt be-

trift, obwol diese Behauptung zufolge der vorigen Bemerkung richtig seyn kann, ist doch ein Fehler, daß die Präexistenz der Ursache vor Entstehung der Wirkung für ein wesentliches Erforderniß der Kaußalität angesehen wird.

Die Antithese ist falsch, und mit untüchtigen Gründen bewiesen. Denn man wird doch diese Erklärung von der Welt, daß sie nichts sey, als die Reihe der succeßiven Dinge, in was für einem Zusammenhang sie auch mit einem nothwendigen Ding oder mehrern stehen mag, und nothwendig stehen muß, nicht wollen gelten lassen, und alle Substrate der Substanzen, sofern sie absolut beharrlich wären, außer der Welt hinsetzen.

Wenn vollends in der Antithese durch Welt das All verstanden wird, so streitet sie mit dem deutlicher entwickelten Prinzip des zureichenden Grunds.

Dieses ist hie und da in der Metaphysik gezeigt worden. Die Gründe sind folgende:

I.

Kaußalität sezt allemal ein Seyn b in a, also eine Zusammenstimmung zu Einem. Was nicht vorhanden ist, kann mit dem, was vorhanden ist, nicht unmittelbar zu Einem zusammenstimmen. Denn a, welches actu ist, wäre eins mit b, welches gewesen ist, also actu nicht ist.

Daher

Daher können succeßive Dinge nur mittelst eines Beharrlichen einander ihre Existenz zum Theil bestimmen.

Also muß es beharrliche Dinge geben. Und es ist unmöglich, daß alles was existirt, fließe. S. das erste Kap. der natürl. Theologie.

II.

Ein zweiter Beweis geht eigentlich nur auf die empirisch erkennbaren fließenden Dinge. Weil sie für Accidenze erkannt werden, sezt ihr Daseyn ein Substanzwesen, dem sie inhäriren, welches wenigstens relative Beharrlichkeit haben muß, und von dem wir keinen Grund haben anzunehmen, daß es nicht absolute Beharrlichkeit habe, weil wir widrigen Falls Grade in der Substanzialität annehmen müssen, zufolge welchen die Substanzwesen sich selbst zu einem permanenten allgemeinen Substrat gewissermaßen wie Accidenze verhalten. Die Bedingungen der Dinge muß man aber nicht ohne Noth vervielfältigen.

So viel über die vierte Antinomie. Kant behauptet auch hier, daß beide streitenden Sätze wahr seyn können. „Wenn man, sagt er, von den Erscheis„nungen in Raum und Zeit redet, so ist alles an das „Gesetz der Kaußalität gebunden. Jede Veränderung „ist Bedingung und Bedingtes. Und keine Wirkung, „die in die Reihe der Phänomene gehört, ist noth„wendig. Man darf aber nicht vergessen, daß die

„Welt gar nichts anders als eine Reihe solcher Erschei-
„nungen sey, und nicht eine Kette wahrer Dinge.
„Wir sind also niemals berechtiget, von irgend einem
„Glied der empirischen Reihen, welches es auch sey,
„einen Sprung außer dem Zusammenhang der sinnli-
„chen Phänomene zu thun, und zu sagen: „„Die
„„Kette der zufälligen Dinge in der Welt ist am En-
„„de an die Handlung eines nothwendigen Wesens
„„geknüpft. Dies Wesen hat sie vor so und so viel
„„Zeit angefangen. „Oder„ es greift so oder so in
„„sie ein, tritt zwischen sinnlich wahrzunehmende
„„Ursachen, und Wirkungen, und lenkt ihren Gang-
„„wodurch dann die Gesetze des sinnlichen Zusam-
„„menhangs modificirt werden.„„ Nein, so kön-
„nen wir nicht raisonniren. Alle sinnlichen Phäno-
„mene haben ihren bestimmten Gang. Ihre Reihe
„schließt nicht ans Noumenon an, wird durchs Nou-
„menon nicht unterbrochen „

Aber dennoch giebt es ein Mittel jene widerstrei-
tende Sätze gewissermaßen zu vereinigen. „Es bleibt
„uns, sagt K. bei der voraus liegenden Antinomie
„noch ein Ausweg offen. Obschon alle Dinge der
„Sinnenwelt durchaus zufällig sind, mithin auch im-
„mer nur empirisch bedingte Existenz haben, könnte
„gleichwol von der ganzen Reihe eine nicht empirische
„Bedingung, d. i. ein unbedingt nothwendiges Wesen
„statt finden. Denn dieses würde als intelligible Be-
„dingung gar nicht zur Reihe als ein Glied derse-

„ben

„ben, nicht einmal als oberstes Glied gehören, und „auch kein Glied der Reihe empirisch unbedingt ma„chen, sondern die ganze Sinnenwelt in ihrem em„pirisch bedingten Daseyn lassen. Das regulative „Prinzip der Vernunft ist also in Ansehung dieser un„serer Aufgabe, daß alles in der Sinnenwelt empirisch „bedingte Existenz habe, und daß es überall in ihr in „Ansehung keiner Eigenschaft eine unbedingte Noths„wendigkeit gebe, daß kein Glied der Reihe von Be„dingungen sey, davon man nicht immer die empiri„sche Bedingung in einer möglichen Erfahrung er„warten, und so weit man kann, suchen müsse, und „nichts uns berechtiget, irgend ein Daseyn von einer „Bedingung, die außerhalb der empirischen Reihe ist, „abzuleiten, oder dieses Daseyn in der Reihe selbst „für schlechthin unabhängig, und selbstständig zu hal„ten, gleichwol aber dadurch nicht in Abrede zu zie„hen, daß nicht die ganze Reihe in irgend einem in„telligiblen Wesen (welches darum von aller empiri„schen Bedingung frei ist, und vielmehr den Grund „der Möglichkeit aller dieser Erscheinungen enthält,) „suchen müsse. *)

Die Wendung, die Kant diesem Streit giebt, ist ein stillschweigendes Geständniß daß er sich selbst von der Vorstellung „daß die Erscheinungen in der

*) S. S. 560. 62.

Welt Accidenze seyen, die etwas Substanzielles setzen, nicht habe losmachen können. In der That ist dies intelligible Ding gar nichts anders als das Substrat zu den Accidenzen, die wir in und außer uns wahrnehmen. Da Kant nur ein Substrat erwähnt, so ist die vorgetragene problematische Meinung nichts anders als der Spinosismus nach Jakobis neuerer Erklärung Denn nach diesem sind alle Dinge, die Gegenstände unserer Wahrnehmung werden können, Affektionen eines Gemeinschaftlichen Substanziellen, und inhäriren einem Substrat, ob sie gleich sich einander ihre Ordnung zureichend bestimmen. Gleichwol machen sie eigentlich mit diesem Substrat kein Ganzes aus, sondern sind allein in ihm gegründet. K. und Spinoza würden also gegen einige Folgen der Lehre von Inhärenz der Welt in jenem objektiven Ding protestiren im Grund aber doch eine Inhärenz des empirischen Daseyns im Intelligiblen statuiren. Es ist bei dieser Gelegenheit bemerkenswerth, daß die Resultate der abstrusesten Metaphysik mit alten Lehrgebäuden der kabbalistischen und neuplatonischen Philosophie so stark übereinstimmen können. Einige Kabbalisten scheinen eben so wie K. durch ihr En-Soph, ihren Abgrund Gottes, ihr Leeres, oder Nichts, welches doch die Quelle alles Seyns seyn sollte, ein Subjekt verstanden zu haben, von welchem sich nichts prädiciren läßt, als daß es sey. Es giebt neue Platoniker, die von Gott nichts bejahen, als daß er die

Quelle

Quelle oder vielmehr die Grundlage aller Realität sey, und ihm selbst Verstand, Gedanken und Willen absprechen, als welches alles zur Welt selbst, zum geoffenbarten oder enthüllten (ausgeflossenen) Daseyn gerechnet wird. *) Diese Bemerkung hat indeß im geringsten nicht den Endzweck, etwas Kant nachtheiliges zu äußern. Denn erstlich ist diese Annahme nicht die kathegorische Erklärung des Urtheils des Philosophen selbst, der im Gegentheil diese zweifelhafte Aeußerung sogleich beigefügt: „Es ist aber hier „bei gar nicht die Meinung, das unbedingt nothwen„dige Daseyn eines Wesens zu beweisen, oder auch „nur die Möglichkeit einer bloß intelligiblen Bedin-

*) Die nemlichen Gedanken hegt der scharfsinnige Recensent der Schulzischen Erläuterungen über Kants Kritik d. r. V. in der A. D. Bibliothek. „Die Ideen der reinen Vernunft, meint er, müssen „nach Kant ungefähr so angegeben werden, wie sie „Spinoza angegeben hat. Ihm ist die Welt die „einzige Substanz, die sich selbst vollendende Reihe, „oder die unbegränzte Sphäre. Sie vertritt ihm „die Stelle der Gottheit. — — Wenn nach Kants „Theorie unsere Substanzialität bloß logisch und „scheinbar ist, wenn unser Ich nichts als das Selbst„bewußtseyn, und dies nur ein subjektives Requisi„tum des Zusammenhangs der Vorstellungen eine „Modifikation anderer Modifikationen ist; was „hinderts denn, daß alle diese Vorstellungen nicht „Modifikationen einer einzigen Substanz seyn sollten? u. s. w. S. A. D. LXVI. B. 1. St. S. 97.

„gung der Existenz der Erscheinungen der Sinnen„welt hierauf zu gründen, sondern nur eben so wie „wir die Vernunft einschränken, daß sie nicht den „Faden der empirischen Bedingungen verlasse, also „auch anderseits das Gesez des blos empirischen Ver„standsgebrauchs dahin einzuschränken, daß es nicht „über die Möglichkeit der Dinge überhaupt entschei„de, und das Intelligible, ob es gleich von uns zur „Erklärung der Erscheinungen, nicht zu gebrauchen „ist, darum nicht für unmöglich erkläre?„

Zweitens präjudicirt Kants Kritik, vermuthlich seiner eigenen Meinung nach keinen möglichen Erfahrungen oder analogischen Schlüssen betreffend das Daseyn eines obersten Geists, dem alle Geister unterthan sind. Keine skeptische noch dogmatische Systeme können das thun. Es muß der gemeinen Vernunft überlassen werden, die Angaben, welche mögliche Erfahrungen betreffen, zu prüfen, und von hyperphysischen Spekulationen zu unterscheiden, was den Lehren der Vernunft gemäß ist.

§. 4.

Ideal der reinen Vernunft.

Nun kommen wir zu den Beweisen des Daseyns Gottes. Kant hat sich nicht durch praktisches Interesse verleiten lassen, sie weniger streng als andere metaphysische Lehren zu prüfen. Und hieran

that

that er wohl, da ja die metaphysische Theologie wie gesagt, der Offenbarung nicht präjudicirt Und über philosophische Fragen, die den Volksglauben nicht betreffen, giebts unumschränkte Freiheit laut zu urtheilen. K. hat so viel ich weiß, mehr Billigkeit unter den Beurtheilern angetroffen, als er sonst wol erwartet haben mag. Keiner hat ihn noch gefährlicher Meinungen beschuldiget. Welch ein Beweis der billigen Denkart, und Toleranz unsrer Zeit! Deskartes, der einen neuen und noch izt nicht widerlegten Beweis der göttlichen Existenz, den er zu denen, die er vorfand, hinzuthat, wurde — des Atheismus beschuldiget, und Kant nicht! Es war ehmals gefährlich zu den Beweisen des Daseyns Gottes, die man hatte, welche hinzuzufügen, weil die arges denkende Konsequenzenmacherei supponirte, man verwerfe die Alten, und wolle zum Schein neue an ihre Stelle setzen, um bessere durch schlechte verdrängen zu können. Izt ists kein Verbrechen, selbst Beweise der göttlichen Existenz, die im allgemeinen Ansehen stehen, zu prüfen, und frei zu beurtheilen.

Es giebt einen ontologischen, einen kosmologischen, und einen physikotheologischen Beweis des Daseyns Gottes.

Ontologischer Beweis.

Das Ideal der reinen Vernunft ist der Innbegrif aller Realität, wodurch alle Negation ausgeschlossen

schlossen wird. Kant bemerkt, daß man einem logischen Subjekt alle Realitäten zugeschrieben, und dann oben drein die nothwendige Existenz als eine neue Realität hinzugethan hat „So ist die Idee des „vollkommensten nothwendigen Wesens entstanden. „Da nun nach Kants System ein so heißendes „Ding, welches in keiner empirischen Erkenntniß „dargestellt werden kann, ein bloßes Nominalwesen „im Verstand ist, und die Wirklichkeit eines solchen „Dings für uns nichts ist, so ist auch dies Ideal „nur ein Ens rationis für uns.„

Von Kant kann man keine gelindere Beurtheilung dieses Arguments der Wirklichkeit Gottes erwarten. Aber auch viele andere, die die Möglichkeit etwas Existentes a priori zu erkennen, einräumen, können mit dem so vag bestimmten, und so weitläuftig begränzten Begrif des höchsten Wesens wenig, oder nichts anfangen. Allerdings muß ein Individuum dem bestimmte Kräfte, Verhältniß u. s. w. zugeschrieben werden, gesezt, und sein Begrif vom Begrif der Fülle aller Realität sorgfältig unterschieden werden. Man muß dahin sehen, daß nichts widersprechendes hineinkömmt, eine Sorgfalt, die nicht immer gebraucht worden ist.

Allein wenn nun der Begrif der vollkommensten Substanz bestimmt ist, so gut und schlecht wir ihn zu bestimmen wissen, so muß ihn K. noch immer

für

für ein Nominalwesen halten. „Gesezt, sagt er, es sey in der Vorstellung eine vollkommenste Substanz gegeben, so heißt das mehr nicht, als „es ist eine „Idee gegeben. Ideen und Sachen sind Subjekte „von verschiedener Natur. Gesezt einmal, daß, „wenn die vollkommenste Substanz gesezt wird, ihr „Daseyn eo ipso gesezt werden muß, was nöthiger „mich ihre Möglichkeit anzunehmen? Es ist nicht „genug diese Möglichkeit schlechthin zu versichern. „Man muß sie auch beweisen. Logische Möglichkeit, „da etwas Gegenstand eines Verstandsbegrifs seyn „kann, ist noch nicht reale Möglichkeit, da etwas „existiren kann.

„Wenn aber auch die Gedenkbarkeit eines „Dings als eines Möglichen gegeben ist, ist deswegen „seine Existenz gegeben? Nichts weniger. Denn Exi„stenz ist kein Prädikat, das zum Begrif hinzukäme. „Vielmehr wird durch Position der Möglichkeit als „solcher die Existenz nicht mit gesezt Wenn Existenz ge„sezt wird, so kömmt nicht mehr zum Begrif des Dings „hinzu, als vorher da war. Sondern die Art und Wei„se, wie das Ding sich zu unserm Erkenntniß vermögen „verhält, wird dadurch vermehrt. Der Saz, ein „Ding existirt, ist synthetisch. Er entwickelt das „Prädikat nicht aus dem Subjekt. Also ist es ver„geblich einen Existenzialsaz für einen analytischen Saz „geben zu wollen.“

Die gemeine Vernunft scheint selbst auf Kants Seite zu seyn. Es hält schwer es begreiflich zu machen, daß bei irgend einem Ding die Existenz schon durch die Möglichkeit gesezt werde. Auch ist leicht einzusehen, daß die Vorstellungsart, nach welcher die Existenz als Prädikat zum Begrif hinzukommen soll, nicht Stich halte. Diesem ist es zuzuschreiben daß man den ontologischen Beweis neuerlich mit Stolz und Hohnlächeln verworfen, und die Sache für entscheiden angesehen hat.

Es kömmt hauptsächlich auf die Frage an:

Ob die Existenz eines Dings aus dem Begrif desselben auf keine Weise erkannt werden kann?

Die Beantwortung dieser Frage ist, wie ich gezeigt habe, völlig einerlei mit der Auflösung der Aufgabe, ob es Erkenntniß des Daseyns a priori giebt.

Wenn nun aber meine ganze Art die ontologischen Begriffe zu behandeln, nicht täuscht, so habe ich gezeigt, daß diese Frage bejaht werden muß.

1) Dadurch, daß ich das Verhältniß der Möglichkeit zur Existenz, und den Uebergang zu derselben beleuchtet.

2) Die Synthesis vieler existentialer Sätze durch Analysis des existenzialen Satzes „daß ich bin„ als nothwendig dargethan habe: woraus erhellt, daß obgleich die Sätze „die Welt ist; das All ist; ein „höchster

„höchster Geist ist;„ synthetisch sind, dennoch dieselben objektiv betrachtet analytisch seyen, und im Urtheil „daß Ich als Theil des Ganzen existire„ begriffen seyn müssen.

Es wird nothwendig seyn, dieses hier nochmals mit Anwendung auf die Schwierigkeiten, die so unüberwindlich scheinen, zu zeigen. Es fragt sich erstlich: Was Möglichkeit sey? wenn man die Möglichkeit der Summe aller Realität oder der Außenwelt besonders nennt. K. macht einen willkührlichen Unterschied zwischen logischer, und realer Möglichkeit. „Jene soll nur relativisch seyn, und von der Uebereinstimmung dessen was gesezt wird, mit sich selbst „zu verstehen seyn, diese absolut. Jene kann aufgehoben werden.„ Ich habe gezeigt, daß die Möglichkeit jedes Dings nothwendig sey, daß die Summe oder Fülle alles Möglichen ein unzertrennliches Ganzes sey, dessen Theile einander wechselweise setzen, und von einander gesezt werden. Man hebe ein Mögliches auf, und das Ganze ist nicht mehr, was es ist. Man setze nur ein Mögliches, und man hat einen Theil gesezt, der zu einem unendlichen Ganzen gehören muß. Jede Substanz ist ein Stück einer elliptischen Kometenbahn, aus welchem die ganze Laufbahn erkannt werden kann. Das Individuum sezt die Gattung, die Gattung sezt die höchste Gattung.

Aber vom Möglichen ist das Wirkliche zu unterscheiden. Es ist die Zusammenstimmung aller Verhältnisse der Theile des Möglichen, wodurch der Grad der Realität erhöht wird. Es ist also Verbindung zu Einheiten, wodurch das Mannigfaltige zusammengefaßt wird. Durch Existenz wird alles innerlich Mögliche zugleich äußerlich möglich.

Es ist also klar, daß in der Ordnung des Wahren das innerlich Mögliche vor dem äußerlich Möglichen, das Mannigfaltige, Unbestimmte vor dem Eins, dem Bestimmten gegeben ist. Indeß ist doch der Uebergang zur Wirklichkeit so nothwendig, als es nothwendig ist, daß Linien Flächen, und Flächen Körper bilden. Also muß das Mögliche wirklich werden. Das heißt, die Fülle alles Möglichen muß sich zur Fülle alles Wirklichen realisiren.

Wie geschieht das? Mit Ausschluß der Bestimmungen, die bloße Verneinungen sind, sofern positive an ihre Stelle kommen können. Sonst würde nicht die Fülle des Möglichen wirklich. Mit einem Wort, das Vollkommenste kömmt zur Wirklichkeit. Eine höchst wichtige, höchst fruchtbare Lehre. Sie findet ihre Bestätigung im Kaußalzusammenhang der freien Handlungen und Beweggründe.

Man hat sich also die bloße Möglichkeit gleichsam als eine Kraft ein Ding zu realisiren, vorzustellen. Wenn das Hinderniß gehoben wird, erfolgt die

Wirkung.

Wirkung. Eben so wenn das Verhältniß des Dings zum Ganzen gegeben, und dadurch die äußere negative Unmöglichkeit gehoben ist, ist die Existenz gegeben.

Ohne die äußere Möglichkeit ist kein Ding wirklich. Allein alle Möglichkeit ist schlechthin nothwendig. Sie aufheben, heißt die Fülle des Möglichen vermindern, heißt ein All setzen, dem Etwas einen Widerspruch setzen.

Sobald die vollendete Möglichkeit eines Dings, also auch seiner Verhältnisse zum Ganzen erkannt wird, und es gewiß ist, daß sein Daseyn mit der Realität des Ganzen in keinem Widerspruch steht, ist es apodiktisch gewiß, daß es wirklich sey. Dies ist Erkenntniß der Existenz a priori. Ein anderer Weg Existenz zu erkennen ist da, der Weg a posteriori, da ich selbst das Ding bin, welches existirt, oder eine Eigenschaft desselben. Es ist leicht einzusehen, wie viel dazu gehöre, die Existenz eines gegebenen Dings in der Erkenntniß a priori zu bestimmen.

Indeß giebt es außer Zweifel etwas, dessen Existenz a priori bestimmt werden kann, nämlich

1) Die Existenz des Wesenalls. Denn was mir selbst als einem Individuum Daseyn gab, giebt auch demselben Daseyn. Ich bin nicht das Ganze, sondern ein Theil. Ich bin als Theil. Also sind auch die Theile a b c als solche. Auf die Art,

wie ich wirklich wurde, wurden andere Wesen wirklich.

2) Die Existenz dessen, was mich an Vollkommenheit übertrift, aus dem Grund, weil das Vollkommene realisirt wird.

So entstehen aus dem synthetischen Saz: Kajus existirt, die Sätze: „das All existirt,„ und „das „Vollkommene existirt.„

„Wie kömmst du„ wird man vielleicht nach allem dem einwenden, „zu deiner Weisheit? ich denke „etwas als existirend. Existirt es aber darum?„ Und hier meine Antwort.

Du mußt mir einräumen, daß die Gedanken Accidenze einer Substanz sind.

Daß sie zu einem wirklichen Individuum gehören; daß ich als Individuum eine Einheit bin, die mit der Allheit verknüpft seyn muß, und daß ich also sagen kann, daß ich gewissermaßen selbst die Welt, oder gar das All bin, weil ich in der Welt dem All bin.

Wenn du es läugnest, wenn du diese Sätze verneinest, was giebst du denn zu, läugnest du deine Endlichkeit? deinen Charakter als Individuum einer Gattung? Die Möglichkeit mehrerer Wesen außer dir? Begreifst du deine alleinige Existenz? Siehest du

du die Möglichkeit ein, daß du allein im unermeßlichen Umfang des Möglichen existirest?

Es ist wahr, daß Kant die Wahrheit des Alls für eine unerklärliche Täuschung der Vernunft, die immer gern die Schranken des Denkens durchbrechen möchte, hält, daß er daher selbst zuweilen diesem Hang nachgegeben, und über intelligible Dinge raisonirt, aber wieder auf seine erste Meinung zurückgekommen ist. Aber K. war bei der Strenge, mit der er alle schwankenden und unsichern Angaben anderer Metaphysiker rügt, verbunden, genaue Rechenschaft von dieser seltsamen Erscheinung, die sein Kommentator Schulz ziemlich ins Licht sezt, zu geben. Obschon alles andere noch so treflich zusammenzuhängen scheint, so erweckt doch diese Seltsamkeit dem Leser billig Verdacht, daß Kant der Vernunft Fesseln geschmiedet habe, welche die seinige selbst nur ungern trage. Er sagt selbst S. 603. „Es wäre „nie versucht worden, (aus einer Idee ein Daseyn „auszuklauben) wäre nicht das Bedürfniß unserer „Vernunft zur Existenz überhaupt irgend etwas noth„wendiges (bei dem man im Aufsteigen stehen blei„ben könne) anzunehmen, vorhergegangen, und wä„re nicht die Vernunft, da diese Nothwendigkeit un„bedingt und a priori gewiß seyn muß, gezwungen „worden, einen Begrif zu suchen, der wo möglich „einer solchen Forderung ein Genüge thäte, und ein

„Daseyn völlig a priori zu erkennen gäbe.„ So ist denn die Vernunft genöthiget, ein Daseyn a priori aufzusuchen? Und dies Bedürfniß soll sie so ganz vergeblich erhalten haben? welchem aufmerksamen geübten Denker ohne Vorurtheile leuchtet das ein? Er muß natürlich auf die Vermuthung gerathen, daß man vielleicht bis izt die rechte Art dies Bedürfniß zu befriedigen, noch nicht gefunden habe, daß aber Hofnung vorhanden sey, daß sie in Zukunft werde gefunden werden.

Ich glaube nicht nöthig zu haben vom Angrif auf den kosmologischen, und den physikotheologischen Beweis zu reden. Ich würde hier das bereits gesagte wiederholen müssen.

Den physikotheologischen Beweis, der eigentlich der Beweis der gemeinen Vernunft unter einer metaphysischen Gestalt ist, läßt K. insofern gelten, als man nicht ins Gebiet der Metaphysik bei Bestimmung des Wesens Gottes geht, und als man ihm keine apodiktische Gewißheit zuschreibt.

Sehr sonderbar ists, daß er ihm gleichwol den ontologischen noch (hypothetisch wenigstens) vorzuziehen scheint, wenn er S. 625. sagt: „Ich behaupte, „daß der physikotheologische Beweis das Daseyn eines „höchsten Wesens niemals allein darthun könne, sondern es jederzeit dem ontologischen (welchem er nur

„zur

„zur Introduktion dient) überlassen müsse, diesen „Mangel zu ergänzen, mithin dieser immer noch „den einzig möglichen Beweisgrund (wofern überall „nur ein spekulativer Beweis statt findet) enthalte, „den keine menschliche Vernunft vorbeygehen kann.„

(Und doch ist nach K. dieser Beweis ein nichts taugender Paralogismus!)

Fünfter Abschnitt.

Schwierigkeiten, Kant mit sich selbst zu vereinigen.

§. 1.

Es scheint eine unerträgliche Anmaßung, wenn ein Unbekannter es versucht, einem so großen, berühmten und beliebten Philosophen vorzurücken, daß er es dem Leser seiner Schriften erschwert habe, ihn mit sich selbst zu vereinigen. Indeß würde es erst dann wirklich unbescheiden heißen können, wenn ich mit stolzem Ton (und von der mir einleuchtenden Stärke meiner Gründe eingenommen) von Widersprüchen und Ungereimtheiten reden würde. So aber denke ich, daß mein Ton, den ich bisher gebraucht, niemand als einen gar zu partheiischen Schüler oder blinden Verehrer dieses großen Meisters beleidigen kann, wofern er nämlich vergißt, daß wir Sterbliche mit unsern tausendfach verschiedenen Organen einerlei Sache in tausendfach verschiedener Gestalt erblicken, und daher einander ganz natürlich des Irrthums beschuldigen, indem wir die Wahrheit allein zu sehen glauben. Allein ich will nach meiner Ueberzeugung und also mit Zuversicht sagen, was ich denke. Es ist mir unmöglich, Kants Aeußerungen von den Objekten, die außer der Welt der Erscheinun-

gen sind, in gehörige Uebereinstimmung zu bringen. Und ich sehe sie daher für Beweise an, daß er seinem eigenen Wahrheitsgefühl hie und da gewissermaßen nachgegeben, welchem er sonst durch seine skeptischen Meinungen widersprochen habe.

§. 2.

Erstlich scheint K. allerdings wahre Dinge, die uns sinnlich erscheinen, zu setzen. Denn er nimmt an, „daß die Vernunft sie an und für sich betrachte; „daß wir sie nehmen können, so wie sie an und für „sich seyn mögen„. Ja er sagt, „daß solche Eigen„schaften, die den Dingen an und für sich zukom„men, uns durch die Sinne niemals gegeben „werden„ S. 34. 36. In den Prol. S 63. heißt es: Die Existenz der Sachen zu bezweifeln ist mir niemals in den Sinn gekommen. Sondern ich habe nur gezeigt, daß die Erscheinungen oder unsere Vorstellungsarten nicht Sachen, auch nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind. S. 537. sagt K. Wenn die Erscheinungen vor nichts mehr gelten, als sie in der That sind, nämlich nicht vor Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen; so müssen sie selbst noch Gründe haben, die keine Erscheinungen sind. Eine solche intelligible Ursache aber wird in Ansehung ihrer Kaußalität nicht durch Erscheinungen bestimmt. Sie ist also sammt ihrer Kaußalität außer der Reihe u. s. w. Ists also nicht klar,

klar, daß K. äußert, die Erscheinungen seyen das Korrelatum mit Subjekten oder Dingen = x? und diese werden durch jene gesezt? wenn er anders verstanden werden wollte?

Ferner scheint er die Seele für ein wahres Wesen, ein intelligibles Ding, das mehr als bloße Erscheinung ist, zu erklären. Oder es ließe sich nicht begreifen, wie er S. 492. von einem eigentlichen Selbst reden könnte, das an sich existirt, und von der innern und sinnlichen Anschauung des Gemüths verschieden sey. Und wer vermag zu verstehen, was K. denn sonst in der Metaphysik der Sitten damit will, wenn er sagt: „das vernünftige Wesen zählt „sich als Intelligenz zur Verstandswelt, und blos „als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache nennt „es seine Kaußalität einen Willen; und kurz vorher: „Die Vernunft als eine Selbstthätigkeit ist sogar darin noch über den Verstand erhoben, daß obgleich „dieser auch Selbstthätigkeit ist, und nicht, wie der „Sinn bloß Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen afficirt, mithin leidend „ist, er dennoch aus seiner Thätigkeit keine andern „Begriffe hervorbringen kann, als die so blos dazu „dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen, und sie dadurch in einem Bewußtseyn zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der „Sinnlichkeit er gar nichts denken würde; da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine

„so reine Spontaneität zeigt, daß er dadurch weit „über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, „hinausgeht, und ihr vornehmstes Geschäft darin „beweist, Sinnenwelt und Verstandswelt von einander zu unterscheiden„ dadurch aber dem Verstand „selbst seine Schranken vorzuzeichnen. Um deswillen „muß ein vernünftiges Wesen sich selbst als Intelligenz (also nicht von Seite der untern Kräfte) nicht „zur Sinnen- sondern zur Verstandswelt gehörig ansehen„ Metaph. der Sitten. S. 108. 109.

Wer, wenn er diese und viele ähnliche Stellen liest, sollte nicht denken, daß K. die apodiktische Gewißheit oder doch eine hohe Wahrscheinlichkeit einer objektivischen, oder wie er sie nennt, einer intelligiblen Welt annehme? Gleichwol ist dieses dem Geist seines ganzen Systems zuwider. Denn von den Noumenis läßt sich weder die Möglichkeit, noch die Existenz, noch die Nothwendigkeit prädiciren. Daher sie für uns problematisch sind. Die oben angeführten Stellen in den Anmerkungen des dritten Abschnitts beweisen dieses zur Genüge. Man stößt in seinen Schriften überall auf Stellen, die dieses sagen. Und was von dem kühnen Schwung der Vernunft in die Region des intelligiblen Dings zu halten sey, giebt er selbst in der Metaphysik der Sitten zu verstehen.

§. 3.

Zweitens scheint K. die Erscheinungen für falsch, irrig oder unwesentlich zu halten, wenn er sie für Darstellung des Dings giebt, wie es an sich selbst nicht ist, und mehrmals versichert, daß sie gar keine Dinge seyen. Gleichwol nimmt er an, daß es in den Erscheinungen, ja erweislich nur in ihnen Daseyn, Wirklichkeit, Existenz und Realität giebt. Es ist unnöthig Stellen anzuführen, worin jenes und dieses sehr deutlich gesagt wird. Die Noumena zu Dingen zu den wahren Objekten der Erscheinungen machen, und zu gleicher Zeit anzunehmen, daß nur die Erscheinungen oder empirisch erkannten Subjekte in unserer Erkenntniß Möglichkeit und Existenz haben, wie kann das mit sich selbst bestehen? Liegt nicht fehlerhafte Analytik der ersten Begriffe der Wesenlehre zum Grunde? Giebt es etwa in Kants System zweierlei Realität, zweierlei Existenz?

§. 4.

Drittens verwickelt Kant die Vernunft in einen Streit mit sich selbst, indem er allen Fortschritt der Erkenntniß über das Feld der Erfahrungen hinaus für unmöglich erklärt, und der Vernunft zu gleicher Zeit es gewissermaßen zum Gesez macht, diesen Sprung dennoch zu wagen. Sonst hielte man das für wahr, was wir zu denken genöthiget sind. K. reist uns aus dem Irrthum, und versichert, daß die

Ver-

Vernunft sich gedrungen fühlt, etwas anzunehmen, wovon weder die Möglichkeit, noch die Wirklichkeit sich kathegorisch bejahen läßt.

Er redet von einem Hang der Vernunft, ihre Kenntnisse über das Feld der Erfahrungen hinaus zu erweitern. „Diesem ist sie nachzugeben genöthiget, „weil es für unsere Glückseligkeit nothwendig ist, das „Daseyn Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, und „die Freiheit des Willens anzunehmen, oder für „wahr zu halten. Diese drei Kardinalsätze: „der „„Wille ist frei; die Seele ist unsterblich; es ist ein „„Gott„„ stehen unter sich in dem genauesten Zusam„menhang. Wir müssen uns würdig machen glückse„lig zu seyn, indem wir thun was wir sollen. Da „nun die Glückseligkeit nicht durch die Natur der „Dinge in dieser Welt immer als eine nothwendige „Folge guter Handlungen bestimmt wird, so muß es „eine Intelligenz geben, welche indem sie nach mo„ralischen Gesetzen gebietet, zugleich die Glückselig„keit genau nach dem Verhältniß der Würdigkeit aus„theilt. Dieses geschieht also in einer künftigen Welt. „Denn wenn wir die Wahrheit der Moralität der „Handlungen setzen, so setzen wir, daß es einen Un„terschied der Handlungen giebt, der in der intelligi„blen Welt gesucht werden muß, da die Welt der „Erscheinungen ihn nicht begründet. Dieser Unter„schied ist der, daß einige Handlungen uns berechti„gen eine Glückseligkeit zu erwarten, welche wir von

der

„der Sinnenwelt nicht zu hoffen haben. Woher dieser Unterschied, als von einem höchsten Willen, der „dem unsrigen Gesetze vorschreibt?„

Vermuthlich soll diese praktische Logik, nach welcher wir verbunden sind so zu schließen, andern Gesetzen als die spekulative Logik unterworfen seyn! Sonst ließe sich fragen: Was ist den dies Soll, dies Gesetz zu handeln? ist es nicht ein Objekt des Verstandes? Und wenn dies ist, ists nicht Resultat der Wahrnehmung angeschauter Wirkungen der Handlungen? Regel durch Apprehension der Folgen derselben bestimmt? also (nach K.) vom Verstand geschaffen? Und was ist die Glückseligkeit, die du hoffest? Was Würdigkeit derselben? Du setzest zwei Begriffe, die sehr viel umfassend sind, und zu welchen du doch die Elemente aus der empirischen Welt genommen hast. Du kannst nichts vom Noumenon prädiciren, nicht daß es möglich, wirklich, reell, groß, eins, Grund, Gegründetes, Ordnung, Vollkommenheit ist; alle diese Notionen kannst du blos auf Objekte der Erfahrung anwenden. Wie sagst du denn, du seyest als intelligibles Ding einer Glückseligkeit, d. i. eines Genusses, dauerhafter Vollkommenheit fähig? Und was nennst du Würdigkeit glücklich zu seyn? Vermuthlich Fähigkeit, Glückseligkeit ohne Nachtheil anderer moralischer Wesen zu genießen? Du nimmst also an, daß die Handlungen in Absicht auf dich als intelligibles Ding Folgen haben? also nimmst du im intelligiblen

Ding Kaußalität an! Ist nicht Kaußalität erweislich nur in der Welt der Erscheinungen etwas? Eine höchste Vernunft diktirt das Gesez der Moral? Abermal Kaußalzusammenhang? und noch weit schwerer zu entdecken, als in dem verworfenen kosmologischen Beweis.

Wir sollen diese drei Sätze glauben. Diesen glauben kann nichts anders seyn, als ein Dafürhalten; dies Dafürhalten mag nun eine Ueberzeugung oder eine bloße Ueberredung im gewöhnlichen Sinn des Worts seyn, so ist es durchaus der Vernunft nicht gemäß, wenn es auf keinen Gründen der Wahrscheinlichkeit der Verbindung der Begriffe, die wir uns verknüpft denken sollen, beruht. Denn entweder müssen diese Gründe von mir deutlich erkannt werden; so daß aller Zweifel verschwindet. Oder ich muß mir diese Gründe undeutlich aber höchst lebhaft vorstellen können, so daß die Gegengründe verdunkelt werden, und was zur Stärke der Gründe fehlt, durch Lebhaftigkeit ersezt wird. Im ersten Fall entsteht Ueberzeugung, im lezten Ueberredung. Es kann vernünftig seyn, wo man handeln muß, der Ueberredung Plaz zu geben. Denn es ist doch immer ein Erkenntnißgrund da. Ich kann etwas hoffen, etwas fürchten. Sollte es mir auch nicht gelingen, mich zu überreden, daß meine Handlung mir ein Gut gewähren, oder mich vor einem Uebel sicher stellen wird, so thue ich doch wohl, wenn ich, wofern

die

die Unterlassung nur Nachtheil und keinen Vortheil bringen kann, eben so handle, als wenn ich des Erfolgs gewiß wäre. Doch kann man nicht sagen, daß ich in diesem Fall glaube, sondern daß ich so handle, als wenn ich glaubte.

Aber was für einen Glauben fordert denn Kant? Nach seiner eigenen, und des Schulz und Jakobis weitläuftigen Erklärungen *) soll dieser Glaube ein Dafürhalten im gemeinen Sinn des Worts seyn, welches bei der Unmöglichkeit jene drei Sätze durch Nachdenken auszumachen, blos durch das Interesse, das wir an ihrer Wahrheit nehmen, hervorgebracht wird. Ein solches Dafürhalten würde aber auf gar keinen Erkenntnißgründen beruhen, und wäre eine unmögliche Erscheinung. K. und seine scharfsinnigen Freunde unterscheiden meines Bedünkens die Ueberredung, bei der doch noch immer Erkenntnißgründe gegeben sind, nicht genug von dieser schlechtweg unbegreiflichen Art des Glaubens. Wenn das Noumenon für mich weder möglich noch unmöglich ist, so kann mich die Glückseligkeit oder das Elend, welches es mir verheißt, oder droht, nicht im geringsten bestimmen, etwas zu thun oder zu unterlassen. Denn es

*) Krit. d. r. Vernunft. S. 820–31. Schulz Erläuterungen S. 178–81. Jakobis Prüfung der Mendels. Morgenstunden S. 812–22.

es ist selbst nach Kants Erläuterung ein Ens rationis und ein Nichts für mich (S. 290.) Es kann mich also nicht einmal in die Gemüthsfassung des Zweifels setzen. Denn soll ich zweifeln, so muß ich Erkenntnißgründe haben. Z. B. ob Luftgeister oder Meergeister möglich sind oder nicht, weiß ich nicht Sie sind für mich ein Kantisches Noumenon. Ich thue aber auch nichts mit Hinsicht auf die Vortheile, oder den Schaden, den sie mir zufügen möchten.

Aber die Vernunft nöthiget uns zu einem solchen Beifall ohne Erkenntnißgründe? Es ist für uns Bedürfniß jenen drei Sätzen Beifall zu geben? Wir sehen vorher, oder fühlen die Glückseligkeit, welche er uns verschaft? Wohl, so kömmt denn diese Glückseligkeit gewiß aus einer möglichen und wirklichen Welt, und ist kein Werk eines problematischen Dings. Ein Nichts wirkt keine Glückseligkeit. Ist die Glückseligkeit wirklich, so ist auch ihre Ursache wirklich.

Wollte man sagen, daß das Bedürfniß moralisch zu handeln ein Instinkt sey, und daß also der Mensch diesem Instinkt folgen kann, ohne Einsicht, welches die durch denselben zu erzielenden lezten Zwecke sind, und ob sie gewiß erhältlich sind oder nicht? so würde man damit nichts zur Sache dienliches gesagt haben. Denn erstlich würde man den Menschen blos auf die physischen und psychologischen Folgen sei-

ner Handlungen einschränken, wenn man ihn instinktsartig wollte handeln lassen, also nach K. Meinung die Moralität der Handlung aufheben, als welche nicht von diesen Folgen, sondern von einem Gesez abhängt, das nicht in der Sinnenwelt gegründet ist. (Den Menschen nicht aus Beweggründen der Sittlichkeit handeln lassen, heißt ja ihn nicht moralisch handeln lassen.) Immerhin möchte es einen sittlichen Unterschied der Handlungen an sich geben! Sobald man bekennt, daß wir von demselben keine Notiz nehmen können, weil er außer der Sphäre unsers Denkens liegt, so hebt man auch in Rücksicht auf den Menschen die Sittlichkeit auf. Die Thiere nehmen nicht Rücksicht auf die Teleologischen Endzwecke ihrer instinktsartigen Handlungen. Für sie sind Zwecke gleichsam nicht da. Daher fällt auch von dem Guten, so dadurch erzweckt wird, kein Verdienst auf sie zurück. Ihre Handlungen sind blos physisch. *) Zweitens würde man eben dadurch, daß man einen höhern, wenn gleich uns verborgenen Zweck unserer Handlungen annähme, in der That einräumen, daß jene problematische Intelligenz existire. Das ist aber gegen die ersten Grundsätze unsers Philosophen.

§. 5.

*) Ob das streng wahr ist, untersuche ich nicht. Genug, daß wir uns unter Handlungen des Instinkts solche Handlungen denken.

§. 5.

Wie sich nach allem dem, was bisher gesagt worden, die Meinung weiter vertheidigen lasse, die der Verfasser der Briefe über die Kantische Philosophie, welche im deutschen Merkur neulich erschienen sind, mit so entscheidendem Ton vorträgt, das überlasse ich denen zu beurtheilen, die mir bisher aufmerksam in meinen Untersuchungen gefolget sind.

I) Daß die Religion durch die Hinwegräumung der Beweise, die die Metaphysik für das Daseyn Gottes aufstellt, so wie sie durch die Kritik der Vernunft ausgeführt wird, nichts geringers gewinnt, als einen einzigen unerschütterlichen und allgemein gültigen Erkenntnißgrund, der auf dem Weg der Vernunft die Vereinigung zwischen Religion und Moral vollendet, welche durch das Christenthum auf dem Weg des Herzens eingeleitet worden ist.

II) Daß die Kritik der reinen Vernunft den höchsten Grundsaz aller Philosophie der Religion in jenem Postulat der praktischen Vernunft, welches zugleich die Erwartung der künftigen Welt, und die Voraussetzung eines höchsten Prinzips der sittlichen und natürlichen Gesetze nothwendig macht, entdeckt, und auf immer festgesezt habe.

Ich bin sehr weit von der Anmaßung entfernt, bestimmen zu wollen, was die Erscheinung der Kantischen Schriften, die für Meisterstücke des menschlichen Scharfsinns gelten können, für Einfluß auf Philosophie und Religion haben werden, und was für Früchte ihre unbefangene Prüfung und Benutzung tragen wird. Aber ich denke, daß Kant selbst lächeln würde, wenn ihm einer seiner Verehrer zu verstehen geben sollte, daß seine Entdeckungen, wie dieser V. sich schmeichelt, den Streit der falschen Metaphysik und Hyperphysik mit der Vernunft beendigen, und die theologische Dogmatik mit der Moral aussöhnen, kurz allem Grübeln sowol als allem Schwärmen im Felde der Religion für die Zukunft Einhalt thun werden. Wie können vollends wir Andere, die dies System kennen, oder nicht kennen, uns so große Dinge von einem dogmatischen System, einem Lehrgebäude positiver Grundsätze versprechen, dessen Beweise äußerst abstrus, und den wenigsten Menschen faßlich sind, und dessen Resultate sich von den Prinzipien der bekannten Metaphysik und den simpeln Lehren der schlichten Menschenvernunft gleich weit entfernen. Aus was für einem Gesichtspunkt aber die wenigen Männer, die bisher im stillen oder laut über diese Philosophie gedacht haben, diese stolzen Erwartungen ansehen müssen, läßt sich leicht errathen. Ein System, das allen Streitigkeiten über transscendentale Erkenntniß ein Ende machen soll,

muß

muß selbst von Schwierigkeiten frei seyn, alle Irrwege der Spekulation vermeiden, nicht neue Unbegreiflichkeiten an die Stelle der alten setzen. Es muß endlich höchst faßlich seyn, und durch eine über alle Sophismen spizfindiger Grübelei siegende Analytik alle Einwürfe zu Boden schlagen, und allen unfreiwilligen Täuschungen des Wahrheit suchenden Forschers abhelfen. Ob je ein Sterblicher ein solches System aufstellen kann, da Kant es nicht konnte' kann wol Niemand entscheiden.

Beschluß.

Die transscendentale Philosophie kann für eine Hirngeburt gehalten werden, sofern der, welcher so von ihr urtheilt, ihre abgezogene Begriffe nicht kennt, und die Deutlichkeit und innere Uebereinstimmung derselben nicht einsieht. Es wäre meines Bedünkens natürlich, wenn hie und da ein Mann von schlichtem Verstand urtheilte, daß der Metaphysiker die wahren Ideen, deren der menschliche Verstand fähig ist, im Destillirkolben seiner transscendentalen Logik in Dunst und Rauch auflöst, und es hernach vergeblich versucht, diese Elemente wieder zu dem Wesen zu verbinden, das sie zuvor ausgemacht haben, daß es eine vergebliche Mühe sey, wenn wir über einen gewissen Grad der Deutlichkeit hinaus von den Dingen durch Analyse ihrer Anschauungen etwas zu erkennen streben: indem das auf einen Punkt festgerichtete Auge endlich nichts mehr sieht, wenn es allzulang und scharf auf das Objekt hinstarrt. Diese Art zu urtheilen wäre verzeihlich, wenn man auf nichts als die Streitigkeiten der Metaphysiker allein sehen wollte, die dem, welcher das Organ der transscendenten Erkenntniß nicht geprüft hat, von ihrer Sicherheit einen schlechten Begrif geben müssen. Es verhält sich

damit

damit ungefähr wie ehmals mit der Physik, und fast in allen Zeiten mit der religiosen Erkenntniß.

Aber die neuen Verächter der Metaphysik, die auf das Ansehen des scharfsinnigen Kants bauen, können sich solcher allerdings fürchterlichen Waffen *) nicht gegen sie bedienen. Die Waffen Kants bestehen in Gründen, die die Metaphysik mit sich selbst in Widerspruch bringen sollen, indem sie ihr im Grund ein neues metaphysisches System entgegensetzen, aber ein System — das der unmetaphysische Denker eben sowol als die übrigen für ein fein gesponnenes Gewebe von Sophistereien halten muß, das dahin abzielt, uns alle Erkenntniß von wirklichen Dingen zu entreißen, und allen sichern Zusammenhang zwischen Wahrheit und Erkenntniß zu vernichten, wenn — er anders die Resultate der Kantischen Philosophie nicht allein, sondern auch die Beweise weiß; also weiß, daß K. eigentlich durch

*) Die Gründe, warum sie fürchterlich sind, habe ich am Ende der ersten Abtheilung berührt. Der Metaphysiker, der keine Thatsachen zur Erprobung der Resultate seiner Spekulationen aufstellen kann, kann höchstens durch den Kredit eines verständigen Manns ihnen noch einigen Glauben verschaffen. Aber auch verständige Leute können ja schwärmen, oder sich in allerlei Grillen vertiefen.

metaphysische Analytik, oder durch ontologische und psychologische Untersuchungen die alte Metaphysik zu stürzen versucht hat.

Wenn also die, welche die Metaphysik als eine Ausschweifung des Verstands betrachten, in Kants Versuch eine Rechtfertigung ihrer Art zu denken, gefunden zu haben meinen, irren sie sehr, weil Kants Waffen selbst nichts taugen können, wenn alle transscendente Erkenntniß Dunst ist. Sein Idealismus ist in dem Fall selbst ein verwerflicher Versuch, das Forschen über einen gewissen Grad hinaus zu treiben, wie man dieses so ziemlich aus H. P. Fe-ders Schrift sehen kann.

Noch weit größer wäre der Irrthum, wenn sie sich bereden wollten, durch Kants Philosophie sey allem Streit der spekulativen Philosophen über jene berufenen Lehren von der Natur der Seele, der Freiheit, der Entstehung der Welt ein Ende gemacht; Kant habe auf eine so überzeugende Art erwiesen, daß die Metaphysik ein vergeblicher Versuch sey, die von der Natur gesezten Schranken der Vernunft zu übersteigen, daß die sogenannten Schulweisen auf ewig zum Stillschweigen gebracht seyen. Wer soll hier Richter seyn, die unmetaphysischen Denker? Allerdings, wenn die Mehrheit der Stimmen entscheiden muß. Sonst wol nicht. Denn

sie

sie können ja Kants Beweise nicht prüfen. Die Freunde der spekulativen Philosophie? Allein diese bekennen sich noch nicht für überwunden. Und woher soll der Beweis kommen, daß sie es verbunden sind, zu thun? Der Widerspruch der metaphysischen Sätze bei gleich starken Beweisen wäre allerdings ein Beweis. Aber hat es seine Richtigkeit damit? Die siegende Evidenz aller dogmatischen Sätze der Kritik der reinen Vernunft wäre ein zweiter Beweis. Sieht aber jedermann diese Evidenz ein, dem es um Wahrheit zu thun ist, und dem es weder an Bedürfniß noch Beruf mangelt, diese Sätze zu prüfen?

Was K. in Ansehung der zufolge der Resultate der Kritik problematischen Lehren der Vernunftreligion zu thun für nothwendig hält, möchte mancher auch hier für rathsamer halten, nämlich das praktische Interesse entscheiden zu lassen. „K. Philosophie, sagen einige, „befreit uns von den „Einwürfen des dogmatischen Atheismus, und „Libertinismus „ Allerdings! und die dogmatische Philosophie setzt diesen Einwürfen Gründe entgegen, indem jene Kritik Einwürfe und Gründe für jene Lehrsätze gleich problematisch vorstellt. Wer durchaus glauben will, wird ja auf Einwürfe nicht hören. Und worauf als aufs Glauben wollen lauft es denn am Ende mit der neuen

Beleuchtung der Fundamente der religiosen Erkenntniß hinaus? Wer Bedürfniß zu glauben fühlt, wird ja noch stärker glauben, wenn ihm wahrscheinliche Erkenntnißgründe gegeben sind, als wenn sich so ganz kein Uebergewicht der Gründe pro oder contra zu urtheilen zeigt, daß das Interesse entscheiden muß.

Druckfehler.

Seite 1 Z. 7. 8. statt anzuschauenden oder wahrzunehmenden lies anschauenden oder gewahrnehmenden. Z. 17. st. dem Wesen l. den Wesen.

— 8 Z. 7. st. wer wisse l. wir wissen.

— 16 Z. 3. st. die Sinne l. die Summe.

— 17 Z. 12. wird zwar weggelassen.

— 19 Z. 1. st. dies l. das.

— 20 Z. 7. st. nur l. mir.

— 29 Z. 17. st. Vorausseţung l. Vorausseţung.

— 31 Z. 5. st. Viereck l. Vieleck

— 40 Z. 9 st. noch andern l. vorhandenen.

— 97 Z. 21. 22. st. der Körper l. dem Körper.

— 104 Z. 13. st. der größte l. die größte.

— 109 Z. 4. von unten st. Unmöglichkeit erkannt wird l. Unmöglichkeit nicht erkannt wird.

— 112 Z. 20. st. das Ich l. des Ich.

— — Z. 21. st. ein Ich l. im Ich.

— 120 Z. 3. von unten st. und l. von.

— 125 Z. 5. st. unbekannten l. bekannten.

— 168 Z. 7. muß statt des römischen X folgende geometrische Figur stehen

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Corrodi, Heinrich,

Versuch über Gott, die Welt, und die menschliche Seele Durch die gegenwärtigen philosophischen Streitigkeiten veranlaßt

Berlin und Stettin 1788

Ph.sp. 170 k
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042955-5
VD18 11846313